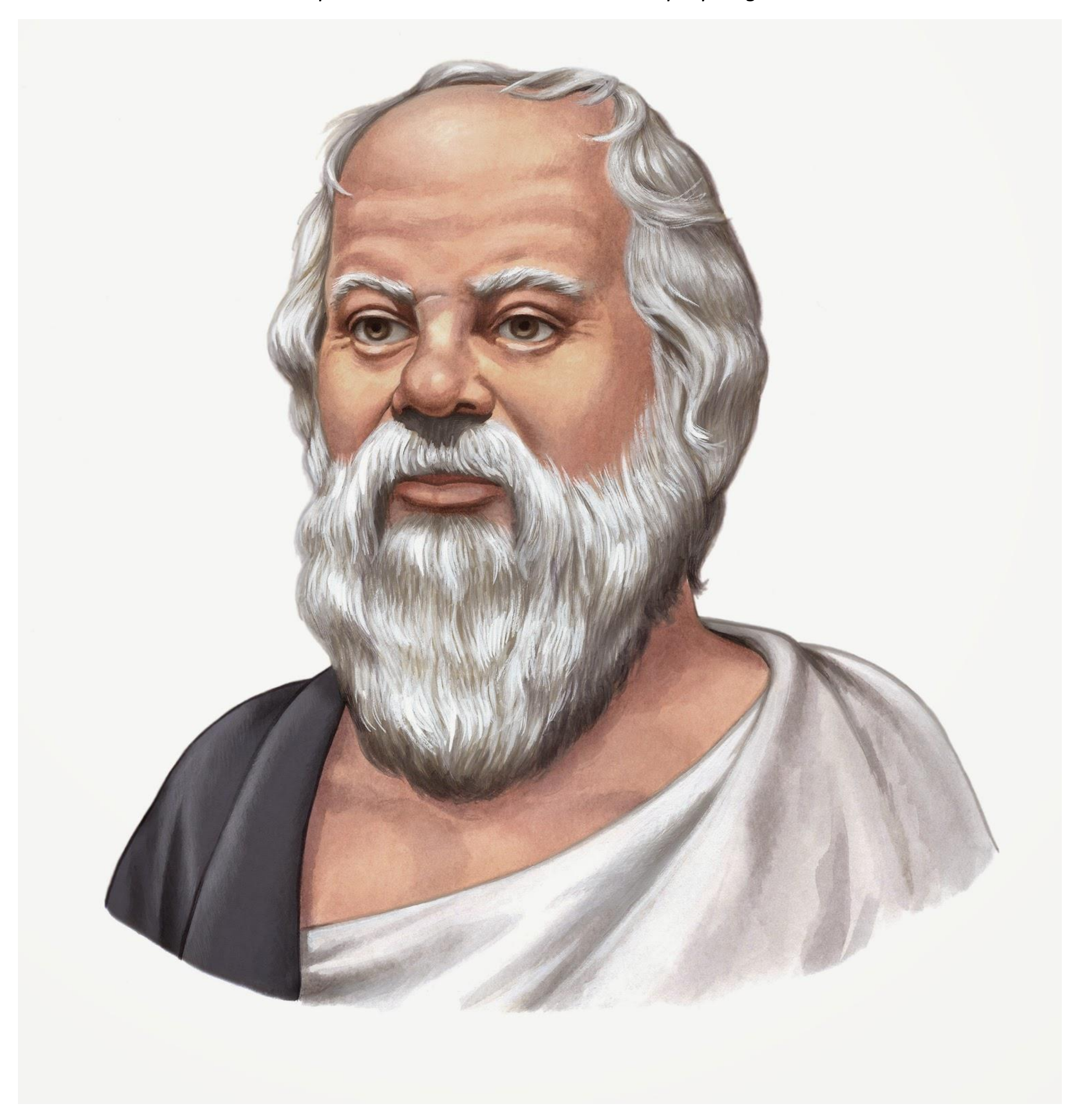
Sócrates

"La sabiduría empieza con el reconocimiento de la propia ignorancia"



APRENDER A PENSAR

Introducción

Antes de Sócrates, la filosofía llevaba ya un largo recorrido. Aristóteles señala a Tales de Mileto como el primer filósofo, Pitágoras es el primero en llamarse a sí mismo filósofo, y ambos vivieron sin duda antes que Sócrates. Esta evidente objeción cronológica no ha impedido, sin embargo, que muchos le hayan atribuido un papel fundacional para la filosofía. Ya en la Antigüedad, un pensador tan influyente como Cicerón le califica de «padre de la filosofía». Y los intérpretes modernos no han hecho sino abundar aún más, si cabe, en esta singular paternidad fuera de tiempo. A partir del siglo XIX es habitual colocar a todos los filósofos anteriores a Sócrates dentro de una categoría llamada «filosofía presocrática», lo que parece arrojar sobre ellos una sombra de interinidad, de estado aún nonato. Por seguir con la metáfora biológica, puede decirse que con Sócrates llegan a la madurez una serie de tendencias intelectuales que llevaban largo tiempo gestándose, y les dio una unidad y un propósito mucho más reconocibles tanto para sus coetáneos como para nosotros.

A la vista de lo que se acaba de decir, tal vez sorprenda saber que Sócrates es una figura singularmente desconocida, y no solo en cuanto a sus datos biográficos sino también en cuanto a su pensamiento. Esta situación ha sido motivo de debate académico desde hace largo tiempo, hasta el punto de que ya se conoce convencionalmente con el nombre de «el problema de Sócrates». Dicho problema no consiste precisamente en que falten testimonios acerca de su vida y sus ideas, pues contamos con ellas en una cantidad comparable a los pensadores que mejor conocemos de la Antigüedad. Se trata más bien de que estos testimonios nos han llegado en un formato que no contribuye a que podamos sacar nada en claro de ellos. Parte de la culpa de esta situación se debe al hecho de que no se conserva nada escrito por el propio Sócrates, ni siquiera unos fragmentos sueltos citados en obras posteriores, como ocurre a menudo con los autores de su época; en el caso de Sócrates no hay nada en absoluto, y no porque sus textos se perdieran sino porque, a pesar de ser uno de los pensadores más públicos e influyentes de su momento, se negó a poner sus ideas por escrito. Tampoco fundó ninguna escuela, ni ninguna sociedad filosófica, ya fuera pública o secreta, ni tuvo discípulos en el sentido que la mayoría de filósofos de la época los tenía. A todo eso se habría negado también Sócrates, y de forma además deliberada, según coinciden en señalar los textos conservados de personas que lo conocieron en vida, así como los de otras que pertenecían a su mismo entorno histórico y geográfico. Este es, de hecho, uno de los escasos puntos en que los textos acerca de Sócrates coinciden.

El rechazo de Sócrates a poner por escrito o fijar de cualquier otro modo su pensamiento guarda una relación muy especial con la que fue su mayor originalidad como filósofo, y que consiste en el empleo de un método. Por supuesto, si tomamos esta palabra en un sentido amplio, como conjunto <le pasos

dirigidos a un fin, no puede decirse que alguien haya podido ser su inventor. Pero tanto la generalidad del procedimiento que diseñó Sócrates como la total deliberación y radicalidad con la que se atuvo a él fueron mucho más allá de lo que se había visto hasta entonces. Esa es la gran diferencia de la forma socrática de hacer filosofía, y no es exagerado decir que, como proyecto racionalizador de la experiencia, la filosofía —al igual que la ciencia, por lo demás—consiste en eso antes que en ninguna otra cosa: en particular, antes que en el objetivo que se proponga el método y en la forma concreta que este pueda adoptar. Ciertamente, diversos aspectos del pensamiento previo avanzaban ya en esta dirección, muy especialmente el razonamiento matemático, que Bertrand Russell ha señalado como la primera fuente de inspiración de la filosofía griega. No obstante, la lectura de los razonamientos de los filósofos presocráticos cuando salen del terreno matemático no puede menos que sorprender al lector moderno por su carácter intuitivo y aparentemente aleatorio, por su falta de método, en definitiva.

El método de Sócrates consistía en un estilo de conversación diseñado para sacar a la luz las contradicciones entre las distintas creencias de las personas. De acuerdo con esto, no podía haber una conversación mejor que otra, ni una conclusión separable de la conversación que había llevado hasta ella, razón por la cual no tenía demasiado sentido ponerlas por escrito. Desde la perspectiva del propio Sócrates, su muerte no debería haber cambiado nada en este sentido, pues su método era tan suyo como de cualquier otro que quisiera aplicarlo; huelga decir que sus discípulos no lo vieron igual, pues de otro modo apenas habríamos tenido noticia de su nombre. Eso sí, para dar su testimonio escogieron una forma de escritura que no tiene nada que ver con el tratado, la biografía o cualquier otro género diseñado para describir la vida o las ideas de alguien. La razón era que no pretendían describir sino más bien proseguir la actividad de Sócrates, en cierto modo, hacer como si este siguiera vivo. El resultado fue el diálogo socrático, réplica literaria y formalizada de las conversaciones que mantenía Sócrates cotidianamente por las calles de Atenas. Un nombre se asocia a este género por encima de cualquier otro, el de Platón, al que debe añadirse también el de Jenofonte, discípulo de Sócrates como él y autor de varios diálogos socráticos. Prácticamente todo lo que sabemos acerca de Sócrates procede de los textos que se han conservado de estos autores, pues los diálogos que escribieron los demás discípulos, conocidos como los «socráticos menores», se han perdido y solo los conocemos por referencias indirectas en la obra de autores posteriores como Aristóteles, Cicerón o Diógenes Laercio.

En sus diálogos, los discípulos de Sócrates lo presentan hablando de los temas más diversos, en toda clase de circunstancias y con los más variados interlocutores. Lo que dice Sócrates en estos diálogos se contradice bastante, no solo entre los de autores distintos sino incluso entre los de un mismo autor. En algunas ocasiones, se le presenta hablando con gente que no pudo haber conocido, o en escenarios donde

casi con toda certeza no estuvo, e incluso hay un diálogo que lo sitúa después de la fecha de su muerte. Por supuesto, se puede buscar al Sócrates histórico en el conjunto más coherente de datos que puedan extraerse de los distintos Sócrates de estos diálogos, y así se ha hecho y se sigue haciendo en los estudios socráticos. Es importante tener presente, no obstante, que esta forma de leer los diálogos socráticos va en dirección exactamente opuesta a la intención que más probablemente tenían sus autores al escribirlos, y por tanto sus resultados —de haberlos— no pueden ser otra cosa que precarios y limitados. En este sentido, puede decirse que el diálogo socrático es un tipo de testimonio que a un tiempo muestra y oculta a Sócrates. Lo muestra en el sentido en que recoge del mejor modo posible el aspecto que él mismo destacó por encima de cualquier otro de su filosofía, es decir, su método. Por otro, las ideas y las vivencias concretas de Sócrates se pierden de forma casi irremediable en las brechas entre un diálogo y otro.

«Método» es una palabra de origen griego que significa literalmente «camino hacia». Si la primera aportación de Sócrates a la filosofía es el método, la segunda es el fin que persigue con él, que no es otro que el bien del hombre, y más concretamente su propio bien. También en este caso, la idea de que un filósofo pudiera hacer historia al descubrirse a sí mismo parece risible a primera vista. No obstante, esa es la clase de descubrimiento que cabe esperar de la filosofía. La reflexión hasta entonces había girado principalmente en torno a los dioses o —más recientemente, con los primeros filósofos, que fueron también los primeros científicos— en torno a la naturaleza; por otro lado, la literatura que se interesaba de forma específica por el hombre consistía en un recetario de consejos dispersos todavía muy marcados por la referencia a los dioses. Una reflexión completamente centrada en el hombre, que no lo hiciera depender de nada más que de sí mismo y se empeñara en perseguir la virtud de su conducta antes que ningún otro objetivo más inmediato, era algo sin precedentes. En este sentido, Sócrates es casi unánimemente reconocido como el inventor de la ética.

De acuerdo con lo dicho, la actividad filosófica de Sócrates se centraba enteramente en el hombre, y en un doble sentido: por un lado como medio y por el otro como fin de su investigación. No obstante, tanta atención demostró ser excesiva para sus conciudadanos atenienses, o por lo menos para algunos de ellos, que terminaron por llevar a Sócrates a juicio por un conjunto de motivos bastante vagos y que han dado pie a muchas especulaciones sobre qué había realmente detrás. A los diversos motivos que se han apuntado, y que caen en general en el campo de lo religioso o bien en el de lo político, habría que añadir también otro de carácter estrictamente filosófico. Este sería la propia originalidad de Sócrates que estamos comentando, o mejor dicho, la irritación y la suspicacia que esta podía despertar entre un buen número de atenienses. De hecho, este parece ser el principal motivo que ve Sócrates detrás del juicio.

En su discurso de defensa Sócrates pone en cierto momento el ejemplo de «un caballo grande y noble pero lento por su tamaño, y que necesita ser aguijoneado por una especie de tábano». El caballo es el ciudadano ateniense corriente, menos virtuoso de lo que cabría esperar de él, sobre todo porque no se presta a sí mismo la atención que debería, por lo menos en el sentido que da Sócrates a esta atención. El tábano no es otro que el propio Sócrates, dispuesto a posarse durante todo el día aquí y allá, con el fin de despertar, persuadir y reprochar a los atenienses su conducta, si hace falta uno por uno. Irónicamente —como veremos, esta es otra de las originalidades de Sócrates—, su consejo después de decir esto es: «No llegaréis a tener fácilmente a otro semejante, atenienses, y si me hacéis caso, me dejaréis vivir>.

OBRA

Sócrates no escribió nada, pero a su muerte surgió todo un género literario dedicado a su persona y su filosofía, conocido con el nombre de «diálogo» socrático. La lista de autores de diálogos socráticos es amplia y podría extenderse hasta nombres contemporáneos como André Gide, pero solo se incluyen aquí aquellos que cabe considerar discípulos directos suyos. Se trata de Antístenes, Aristipo de Cirene, Esquines, Euclides de Megara, Fedón de Elis, Jenofonte y Platón. Solo los diálogos de estos dos últimos se han conservado.

Diálogos socráticos de Jenofonte. Tanto la Apología como las Memorables giran en tomo a la defensa de Sócrates en relación con su juicio del año 399 a.C. Otros diálogos en los que presenta a Sócrates hablando sobre diversos temas son el Banquete y el Económico.

Diálogos socráticos de Platón. Cabe distinguir un primer grupo de diálogos escritos durante su juventud y que reproducen con mayor fidelidad los temas y los métodos propios de su maestro Sócrates. Se trata de la Apología (monólogo que inspira el género de los diálogos), el Critón, el Laques, el Eutifrón, el lón, el Usis, el Cármides, el Gorgias, el Hipias menor, el Hipias mayor, y el Protágoras. Algunos incluyen también el libro I de la República. Un segundo grupo de diálogos, escritos durante la madurez de Platón, realizan una transición hacia temas y metodologías más propias de este que de Sócrates. Se trata del Menón, el Fedón, la República (libros II a X), el Banquete, el Pedro, el Eutidemo, el Menéxeno y el Crátilo. En un último grupo de diálogos platónicos, que se suponen escritos en su vejez, la propia figura de Sócrates va perdiendo importancia. Se trata del Parménides, el Teeteto, el Sofista, el Político, el Timeo, el Critias, el Filebo y finalmente las Leyes, donde Sócrates ya no toma parte.

Capítulo 1

UN FILÓSOFO SIN OBRA

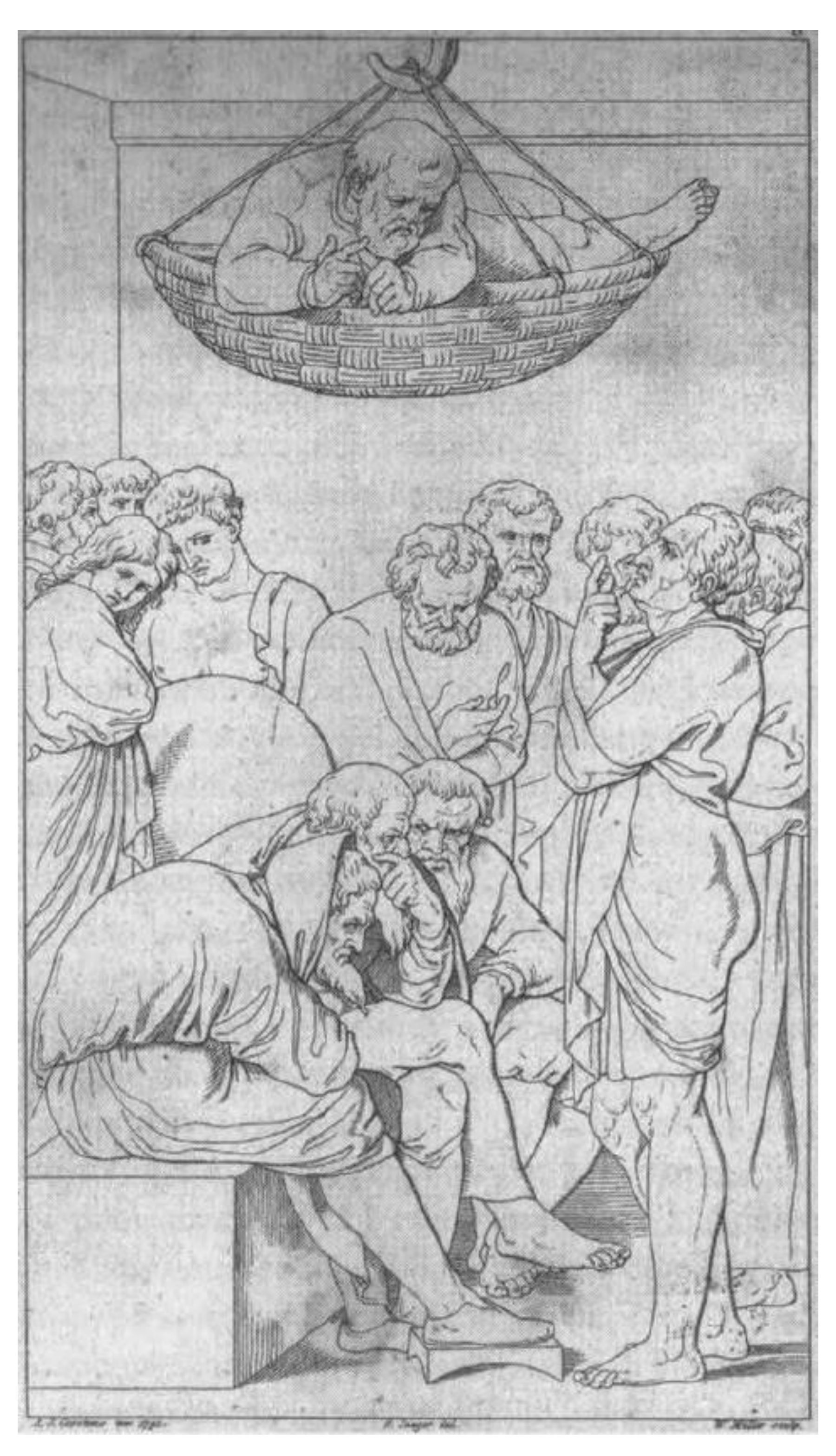
Sócrates no dejó ningún testimonio escrito acerca de su filosofía, por lo que todo cuanto sabemos de él es a través de miradas ajenas: la del ciudadano medio de Atenas, expresada en la comedia, y la de los discípulos de Sócrates, expresada en los diálogos socráticos.

El primer texto conservado que habla de Sócrates es una pieza teatral titulada Las nubes, escrita por Aristófanes y estrenada en el año 423 a.C. en Atenas. El filósofo realiza su primera aparición en escena con los pies metidos en un cesto y suspendido de una cuerda en el aire; ante la pregunta de qué hace allí arriba, explica que pretende observar mejor el Sol y los demás astros, y que para ello debe alejarse tanto como le sea posible de la Tierra, pues esta tiene la capacidad de absorber el jugo del pensamiento. Unas cuantas preguntas más nos permiten saber por boca de este estrafalario Sócrates que los dioses no existen y que en su lugar es preciso adorar a las Nubes y, por encima de ellas, al Aire.

No es muy probable que los asistentes a la obra se tomaran demasiado en serio lo que veían. Las nubes es una comedia, y los atenienses eran un público experto que conocía perfectamente las convenciones del género. De hecho, la aparición de Sócrates como tal no debe considerarse un hecho fuera de lo común, pues el género de la comedia buscaba de forma habitual sus personajes y sus historias en la realidad más inmediata de la polis, entre sus militares, magistrados, literatos y, también, filósofos, todos ellos retratados en sus ocupaciones características, o algo parecido, como veremos a continuación.

EL SÓCRATES DE LAS COMEDIAS

De acuerdo con el espíritu competitivo característico de la época, el estreno de las comedias tomaba la forma de un concurso que resolvía un jurado elegido entre los ciudadanos, en el marco de unos grandes festivales religiosos conocidos como Grandes Dionisias que se celebraban al término del invierno. Aquel año. Las nubes quedó en tercera posición. La versión que ha llegado hasta nosotros es una redacción posterior, revisada por el autor, que incluye una queja por este mal resultado. La pieza que ocupó el segundo lugar— Konnos, de Ameipsias— se ha perdido, pero sabemos que también tomaba a Sócrates como blanco de sus burlas. La coincidencia resulta sorprendente, si tenemos en cuenta que Sócrates debía de ser todavía un ciudadano relativamente anónimo por entonces.



Este dibujo del poeta Wilhelm Müller representa el momento de la comedia Las nubes en el que Estrepsíades ve por primera vez a Sócrates. El filósofo se encuentra suspendido de un cesto en el aíre: desde allí pretende estudiar los astros y los fenómenos celestes.

Se ha especulado con la posibilidad de que Sócrates hiciera algo aquel año para ganarse toda esta publicidad; una de las hipótesis usuales consiste en señalar su participación en la batalla de Delion del año anterior, en la que Sócrates se distinguió por su valor durante la retirada —la batalla terminó en derrota para Atenas—, según el testimonio de varios diálogos. No parece, sin embargo, que este dato guarde demasiada relación con el contenido de la comedia. De haber otro motivo, es probable que la propia comedia aluda a él de alguna manera, aunque en ese caso la referencia es tan indirecta que resulta invisible para el lector actual. También puede ser que Sócrates no hiciera nada especial aquel año; es decir, nada más allá de ser un notorio representante de las últimas tendencias intelectuales en Atenas y deambular a menudo por el ágora interpelando a quienes se prestaran a ello. Su ventaja respecto a los otros sabios y maestros que llegaban cada año a la ciudad —^algunos de ellos precedidos por una fama mucho mayor que la suya— sería justamente el hecho de que él había nacido en Atenas y casi no se había ausentado nunca de ella, por lo que debía de ser un personaje familiar para los atenienses. Y ya se sabe que la caricatura gana mucho cuando se conoce al caricaturizado.

La tradición pretende que en el estreno de Las nubes el propio Sócrates, que estaba en las gradas, se puso de píe para que el público pudiera apreciar su parecido con la máscara que llevaba el actor que lo representaba en escena. Más allá del físico, por supuesto, los atenienses también podían comparar el carácter y las ideas de ambos. Y salvo que todo lo demás que nos ha llegado acerca de Sócrates esté profundamente desencaminado —^hipótesis que muy pocos han defendido—, se daban perfecta cuenta de las diferencias que existían entre el personaje de ficción y el Sócrates que se sentaba entre el público. El Sócrates que describe Aristófanes es una mezcla de elementos tomados de los físicos y de los sofistas, dos escuelas filosóficas que incluyen a su vez a figuras tremendamente dispares entre sí. La mezcla ni siquiera es consistente: su Sócrates cobra caro por sus enseñanzas como un sofista astuto y codicioso, pero es pobre como corresponde a un hombre que entrega todo su tiempo a cuestiones tales como por qué parte del cuerpo zumba un mosquito. Naturalmente, la licencia artística puede cubrir eso y mucho más, a condición de que toque una fibra sensible. Y la reacción que producían entre los atenienses todas estas nuevas enseñanzas debió de serlo sin duda. Casi una cuarta parte de los chistes que nos han llegado de la Atenas de la época la toman con los filósofos, y la lista de apariciones de Sócrates en las comedias no termina siquiera en las dos que hemos citado. El público de las comedias dedicadas a Sócrates reía porque a la vez reconocía y no reconocía en escena a uno de esos nuevos maestros y sabios que encontraba a menudo por las calles—aquí la diferencia entre unos y otros no era muy relevante—, y porque todos ellos le suscitaban desconfianza y fascinación a partes similares. En este sentido, podría decirse que el Sócrates

de la comedia corresponde a la idea que se hacía de él el ciudadano medio de Atenas, que apenas lo conocía de vista u oídas, o a lo sumo de un trato muy ocasional.

Lo primero que destaca la comedia de Aristófanes de estos nuevos filósofos son sus tendencias sectarias, algo que probablemente inquietaba de un modo especial en la politizada Atenas. Antes de encontramos con Sócrates suspendido en su cesto, hemos tenido que esperar a que un discípulo suyo abriera la puerta de su «pensatorio» y nos llevase con gran ceremonia hasta la presencia del maestro. En este punto, Aristófanes tenía en la cabeza sin duda a Pitágoras y su célebre sociedad filosófica, que imponía un código completo de conducta y pensamiento —así como un programa político— a sus miembros. Por el camino, el discípulo pasa revista a algunas de las materias que se estudian allí; la primera de todas es establecer cuántas veces puede saltar una pulga la longitud de sus patas; otras son la astronomía, la geometría o la cartografía. En conjunto, está claro que el papel que le toca desempeñar a Sócrates en esta parte de la obra es el de filósofo natural o físico, y también que Aristófanes no cree demasiado en la utilidad de las investigaciones de estos pensadores.

LOS PRIMEROS FILÓSOFOS

La filosofía natural surge en las colonias griegas de las costas de Jonia, en la actual Turquía, a principios del siglo vi a.C. y se extiende posteriormente a las costas de la Italia meridional. Sin duda, las colonias ofrecían un entorno más adecuado para el desarrollo de nuevas ideas, tanto por el contacto con otras culturas como por su mayor distancia de los centros de la ortodoxia religiosa y cultural. La burla cargada de intención de Las nubes tiene que ver precisamente con la reacción que suscitaba en Atenas la llegada de algunos de estos sabios de las colonias.

Según algunas fuentes, el primero de estos sabios jonios en llegar a Atenas fue Anaxágoras, que es probablemente a quien tiene en mente Aristófanes en todo este pasaje. Se ha dicho que pudo ser el maestro de Sócrates, aunque no aparece en los diálogos de Platón más que de un modo muy indirecto: en el Fedón, Sócrates dice que en cierta ocasión escuchó a alguien leer en voz alta un libro de Anaxágoras. Algunos han interpretado —a partir de las referencias de otros autores—que este lector era otro filósofo llamado Arquelao y que todo el pasaje era una forma muy condensada y literaria de explicar que Anaxágoras fue maestro de Arquelao, y este a su vez de Sócrates. Más allá de cómo realizara su aprendizaje, las fuentes coinciden de manera mucho más clara en que Sócrates estaba familiarizado con la filosofía natural, aunque su afición por ella pronto dejó paso a otros intereses.

Según la exposición clásica de Aristóteles acerca del origen de la filosofía, el objetivo fundamental de los primeros filósofos era la búsqueda de un principio material para todas las cosas. Aristóteles pasa revista

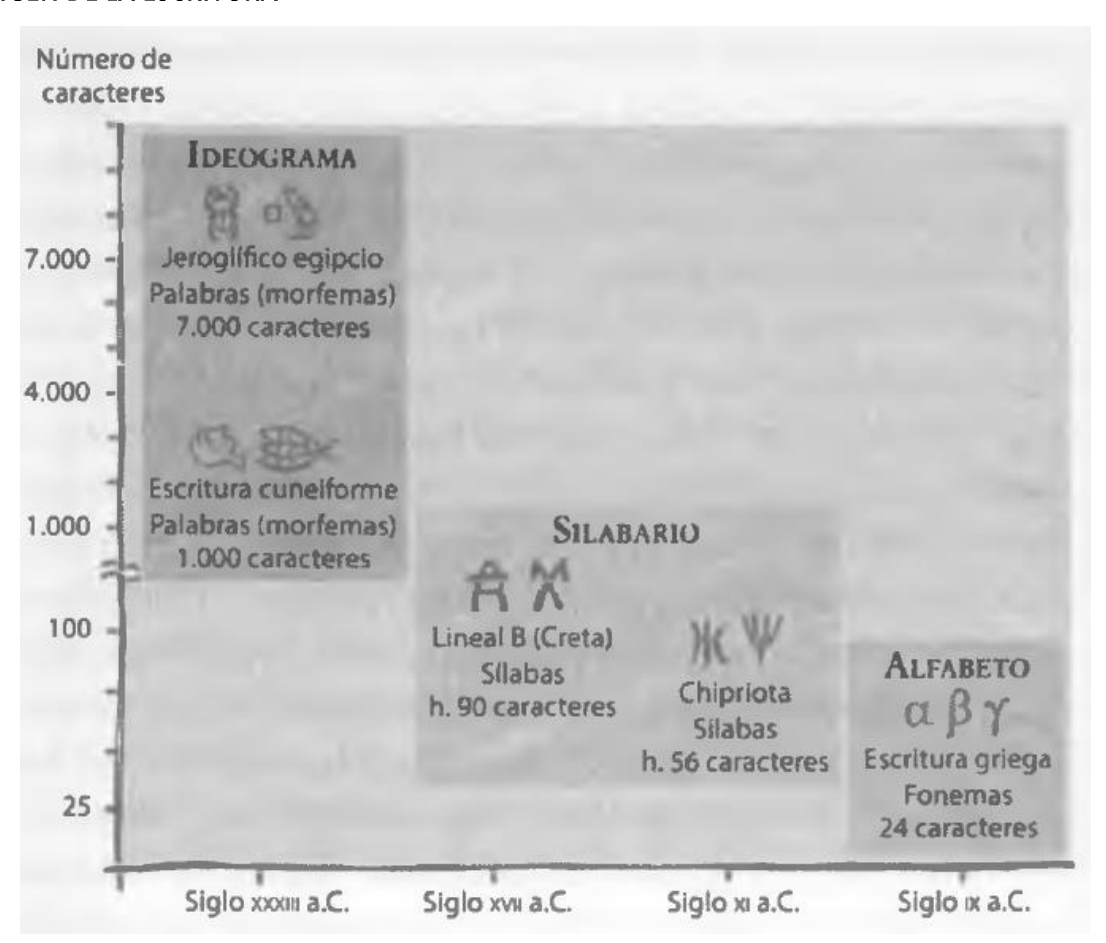
rápidamente a diversas opciones que se propusieron de forma sucesiva: el agua (Tales); el aire (Anaxímenes y Diógenes); el fuego (Heráclito); los tres anteriores más la tierra (Empédocles). Cuando llega a Anaxágoras la tradición ha evolucionado hasta el punto de proponer una pluralidad infinita de ingredientes que en un origen se hallaban en porciones tan pequeñas que resultaban indistinguibles del aire que los unía. Esta masa primigenia habría empezado a rotar y de este modo todo lo pesado, lo húmedo, lo frío y lo oscuro se fue quedando en el centro —ahí estaría la Tierra con todo lo que contiene—, mientras que lo ligero, lo cálido, lo seco y lo brillante se fue dispersando —ahí estarían los astros y por último el aire—. No cabe duda de que la física de Las nubes encaja perfectamente en esta versión del origen del universo, que Aristófanes presenta con una mezcla bien visible de incredulidad y soma. De hecho, el aura de especulación poco útil acompaña a los filósofos naturales no solo en las comedias de este autor sino también en muchos otros textos de la época. Se trataba ya entonces de un lugar común, que ha perdurado en buena medida hasta la actualidad. Lx> curioso del caso es que si una escuela de filósofos no merece esta fama es precisamente la suya.

En la comedia de Aristófanes, quien sigue al ceremonioso discípulo hacia el interior del pensatorio es un viejo llamado Estrepsíades, que está empeñado en convertirse también en discípulo de Sócrates. Ya desde el principio queda claro que su vocación filosófica real es más bien escasa, pues apenas sabe reaccionar ante las sutilezas que le desvela su guía de otro modo que no sea preguntar una y otra vez: «<<para qué sirve?». Pero lo cierto es que, si exceptuamos la cuestión de la distancia que salta una pulga, que es obviamente una broma, su guía no tendría muchos problemas para justificar la utilidad de las demás investigaciones practicadas en el pensatorio. Ya en la Antigüedad, la fama de los primeros filósofos se basaba sobre todo en sus aportaciones en campos como la astronomía, la meteorología, la fisiología, la medicina, la geometría, la cartografía y un largo etcétera. En este sentido, se ha dicho con razón que pueden situarse tan cómodamente en el origen de la ciencia como de la filosofía. Es más: sí algo los distingue de los filósofos y los científicos posteriores es que apenas se reconoce ningún programa de investigación —no digamos ya una metodología clara de observación y argumentación— en su variada actividad más allá de la resolución de los problemas que van encontrando. Y lo mismo puede decirse, en el fondo, de la pregunta que más comúnmente se asocia con ellos, la más especulativa de todas las que pueden plantearse: la pregunta por el principio de todas las cosas.

Aristóteles se refiere a los primeros filósofos como «aquellos que hablan de la naturaleza», por oposición a «aquellos que hablan de los dioses». Debe tenerse en cuenta que la novedad consistía en el propio concepto de naturaleza, no solo en la importancia que se le diera. Tal como se ha señalado, la palabra «naturaleza» aparece mencionada una sola vez en toda la obra de Homero, que constituía casi

una enciclopedia del saber griego en los inicios de la escritura. Dicha mención es, de hecho, bastante significativa: en uno de los fragmentos más conocidos de la Odisea, la diosa Circe ha transformado a la tripulación de Ulises en una piara de cerdos, y el dios Hermes interviene para asistir al héroe. Su ayuda toma la forma de indicarle las propiedades —la «naturaleza»— de una hierba que le volverá inmune a las artes de Circe. Vemos pues que la naturaleza realiza su aparición en la cultura griega como una forma de defenderse del poder de los dioses. Es más, en el relato de Homero parece que la ventaja de los dioses frente a los hombres se reduce tan solo a que aquellos conocen la hierba en cuestión y pueden conseguirla con mayor facilidad que estos. Pero esas son circunstancias que un hombre astuto y viajado como Ulises debería poder superar si se lo propone, aunque en Homero esta victoria no se consiga aún sin la intervención de otro dios.

EL ORIGEN DE LA ESCRITURA



Los griegos fueron los inventores del alfabeto, un sistema de escritura que reduce al mínimo el número de caracteres necesarios para expresar cualquier idea, y que permite sacar esta técnica de los palacios y los templos para ponerla al alcance de un número mucho mayor de individuos. La invención, no obstante,

debe ponerse en el contexto de una evolución gradual de toda la región y ni siquiera causó el impacto que uno esperaría en su momento; el uso del alfabeto no se generaliza hasta el siglo vi a.C. más de dos siglos después del invento propiamente dicho. La razón es que aprovechar las ventajas del alfabeto requería en buena medida una transformación completa de la sociedad, a falta de la cual podían convertirse incluso en inconvenientes. En una de sus obras, Eurípides puso en escena a un imaginario inventor del alfabeto para explicar cuáles eran estas ventajas; su lista incluye usos legales como la otorgación de testamentos, y comerciales como la fijación de deudores contractuales. También la de «enterarse en sus casas de todas las cosas que sucedían al otro lado del mar».

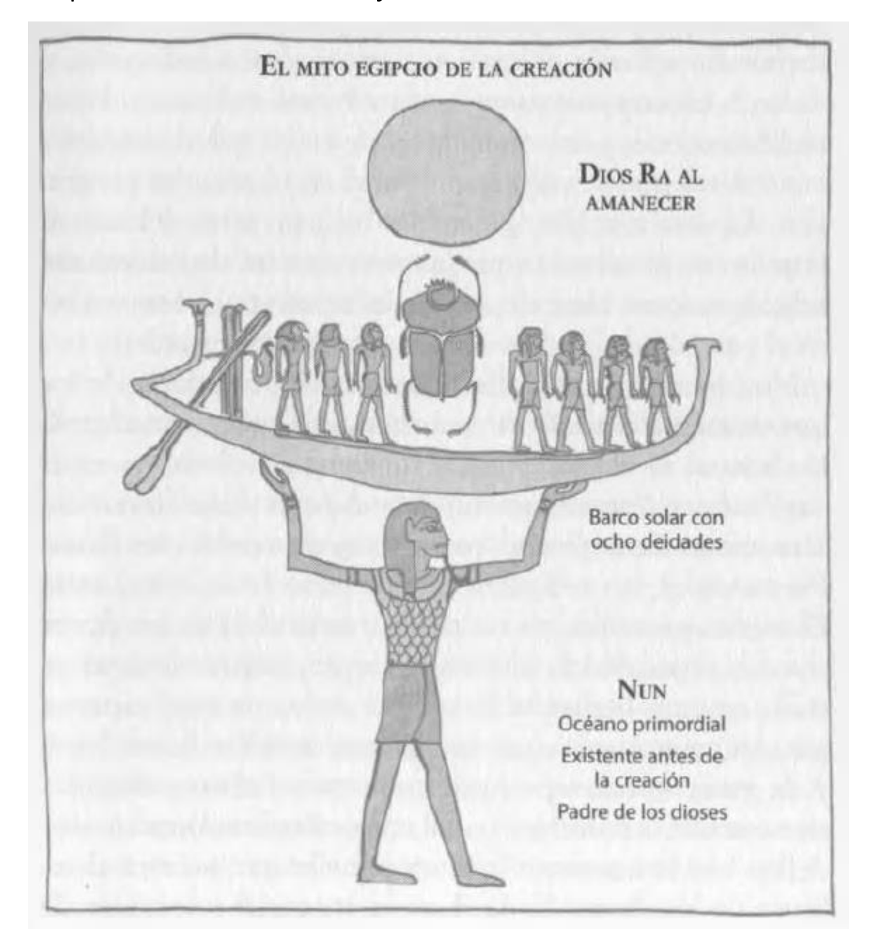
UNA FILOSOFÍA MUY PRÁCTICA

Aristóteles otorga el papel de primer filósofo a Tales de Mileto, originario de esta ciudad situada en las costas de Jonia, actual Turquía. En las escasas líneas que le dedica, le señala como el primer practicante de un tipo de reflexión que busca un sustrato de tipo material para el mundo. Según su testimonio, Tales habría encontrado la respuesta a esta pregunta en el agua. Es decir: el mundo tendría en el agua su origen, final y componente último, y por ende reposa sobre ella como un madero. Aristóteles observa que de este modo no se resuelve nada, pues no queda claro sobre qué reposa el agua en cuestión. Es improbable, no obstante, que Tales diera a esta teoría la misma relevancia que le atribuye Aristóteles dentro de su exposición. Tal como el propio Aristóteles observa, las ideas de Tales entroncan con las concepciones míticas más próximas, donde el agua es el origen de la tierra (tradición babilónica); se encuentra debajo de la tierra (tradición semita); la envuelve por debajo y por encima (tradición egipcia, en la imagen). Es razonable suponer por tanto que las referencias de Tales al agua son un intento más bien práctico de armonizar estas distintas tradiciones.

¿Un sabio despistado?

Antes de Aristóteles, lo que Heródoto había destacado de Tales fueron sus consejos al rey Creso sobre la mejor organización administrativa de su reino; su propuesta de cavar una zanja para desviar el curso de un río y permitir el paso de su ejército; así como su predicción de un eclipse que al parecer cambió la suerte de una batalla. No parece que esta hoja de servicios encaje en el perfil de lo que hoy llamaríamos un sabio despistado. En efecto. Tales no se encerraba en ninguna disciplina propiamente teórica como la teología, la ciencia o la filosofía, es más, ni siquiera seguía ningún método sistemático de observación, experimentación o demostración, sino que su interés se guiaba siempre por la resolución de problemas concretos. Y sin embargo, el tópico del sabio despistado nace en esta misma época, e incluso se podría

decir que a propósito de Tales: según Platón, hasta las esclavas se reían de él porque cierta noche estrellada dio con sus huesos en el fondo de un pozo mientras iba observando los cielos. El nacimiento de la teoría va inmediatamente acompañado de una reacción burlona a su alrededor, aun cuando esta teoría incipiente fuera extraordinariamente práctica a ojos de alguien más moderno. Y aunque los demás filósofos pudieran sumarse ocasionalmente a la burla —siempre que se tratara de otro filósofo, claro está—, no tarda en surgir también el espíritu gremial. Así, Aristóteles compensa la anécdota de Platón con otra de signo contrario: harto de oír como tachaban de inútil la filosofía. Tales demostró su utilidad en el terreno que más podía convencer a sus detractores, a saber, ganando una fortuna con el alquiler de presas de aceite después de prever cuándo sería la mejor cosecha de aceitunas.



Los filósofos naturales recurren a la naturaleza con fines no muy distintos a los de Ulises. También ellos son miembros destacados, a menudo aristocráticos, de sus comunidades —por lo general colonias griegas alejadas de sus comunidades de origen—, que mantienen un estrecho contacto con distintas culturas a través de la escritura, de la navegación, del comercio, de la guerra. La pregunta por el principio de todas las cosas es una de las primeras con las que podía encontrarse una persona así, en un contexto de contacto creciente entre culturas míticas y religiosas diversas. Su intento de dar una respuesta única obedece, por

un lado, a la necesidad de dar solución al conflicto entre tradiciones dispares, y, de hecho, las respuestas que proponen son en buena medida reelaboraciones y armonizaciones de las propias explicaciones míticas que pueden encontrarse en su entorno geográfico. En este sentido, sus teorías forman parte del mismo impulso racionalizador que las cosmogonías de pensadores religiosos como Hesíodo, que se esfuerzan por poner orden en el panteón de los dioses, cada vez más abigarrado.

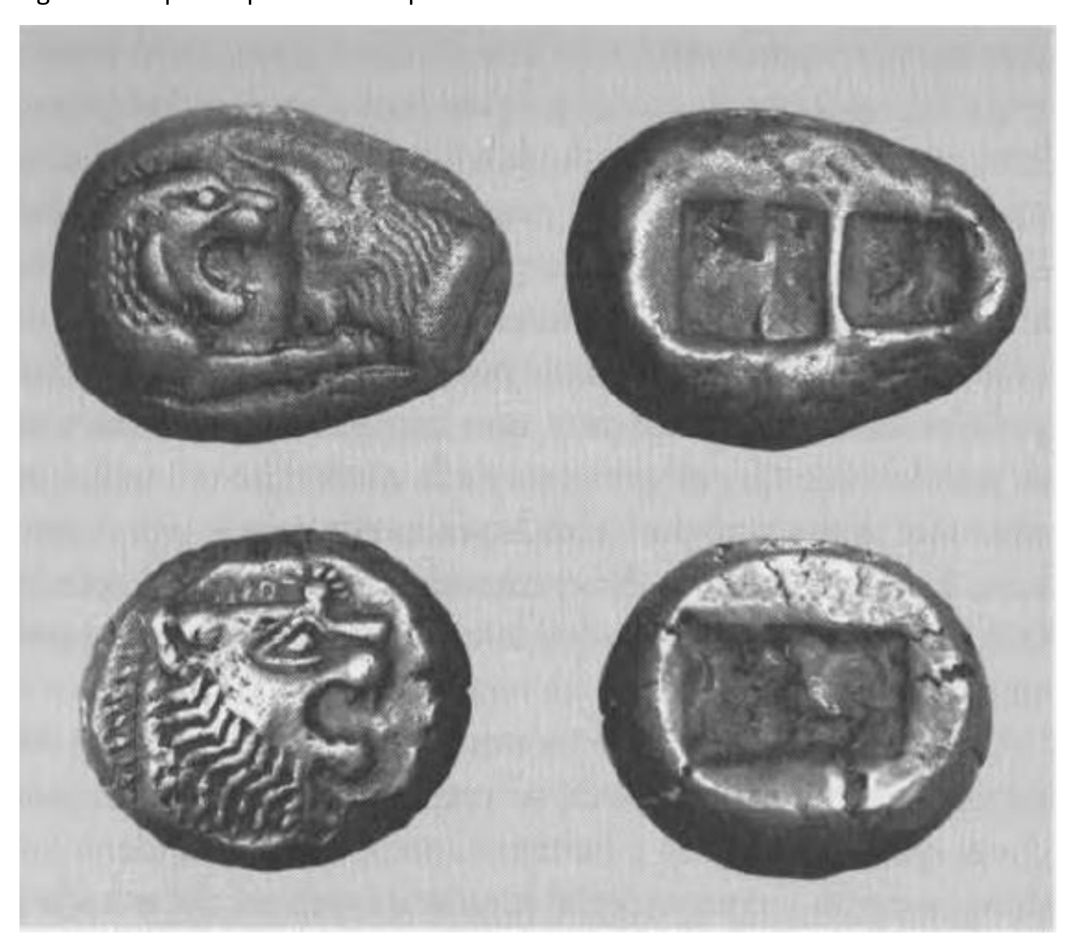
No obstante, lo que distingue a estos pensadores de los que se mantienen aún en la esfera de la reflexión religiosa tradicional es el empeño por formular la solución a estos conflictos en términos «naturales». A pesar de las frecuentes acusaciones de impiedad que se dirigieron contra los filósofos naturales, no está claro que ninguno se declarara ateo. El asunto para ellos no era tanto la existencia de los dioses como la capacidad de intervención que pudieran tener estos en los asuntos humanos. Se trataba de buscar explicaciones para las cosas que no pasaran por una decisión de los dioses y de ganar así un espacio de autonomía frente a ellos. En este sentido, la naturaleza —tal como ellos la entienden— se define casi enteramente por ser aquello que no está al arbitrio de los dioses. Es fácil ver el potencial subversivo de este punto de vista en unas sociedades donde cada decisión y cada evento estaba totalmente imbricado en prácticas e instituciones religiosas: ¿para qué perder el tiempo participando en todas esas liturgias y preguntando a los oráculos, si los dioses no intervienen en los asuntos humanos?

La crítica de Aristófanes a los filósofos naturales tiene más que ver con esta pérdida del referente moral de los dioses que con la falta de utilidad práctica e inmediata de sus investigaciones. Para los atenienses que se preocupaban por el abandono de las prácticas religiosas y las tradiciones ancestrales de la ciudad —una tensión que era naturalmente mucho más fuerte en Atenas que en las colonias—, la orientación geográfica que obtenía el navegante gracias al conocimiento de los astros no podía compensar la pérdida de orientación moral que llevaba asociada si los dioses dejaban de tener parte en todo ello. Anaxágoras, precisamente, había tenido que huir de Atenas pocos años antes del estreno de Las nubes por haber dicho que la luna no era más que una piedra.

En este sentido, la burla de Aristófanes corta en las dos direcciones cuando describe la entrada de Estrepsíades en el pensatorio. Lejos de ser muestra de una mayor sensatez, la fijación del viejo con la utilidad de cada cosa le vuelve incapaz de entender nada que vaya más allá de sus intereses más estrechos. Cuando el discípulo le explica que la geometría sirve para medir la tierra y elaborar mapas, Estrepsíades solo es capaz de entender que están hablando de parcelación de terrenos para su venta. Pero en el fondo —viene a decir Aristófanes—, hacer un mapa de la tierra y hacer negocios dudosos con ella no son cosas que estén tan lejos entre sí. A ojos de muchos atenienses, el nuevo saber va de la mano de una pérdida de orientación moral. En este sentido, el aprendiz de físico y el viejo avaricioso son tal para cual.

EL PODER DEL DINERO

En los grandes imperios administrativos de Babilonia o Egipto, los materiales de más valor como la plata o el oro no sallan de los templos y los palacios; lo único que se movía eran representaciones simbólicas de ese valor, emitidas y gestionadas por una burocracia centralizada. La unión del material valioso y el signo que así lo representa en un mismo objeto fácilmente transportable revolucionó la relación del individuo con las autoridades. Las primeras monedas (arriba) comenzaron a circular en la región de Lidia, en Asia Menor, alrededor del año 600 a.C. Estaban hechas de electro, una aleación natural de oro y plata, y su valor era elevado, lo que indica que servían ante todo para el almacenamiento y el transporte de valor. No obstante, el valor de las monedas no dejaría de bajar en los siglos siguientes, al tiempo que aumentaba su presencia en las transacciones cotidianas, así como el número y la variedad de estas mismas transacciones. Es difícil exagerar el impacto que tuvo este proceso sobre las estructuras sociales tradicionales.



LOS NUEVOS FILÓSOFOS

El personaje de Estrepsíades de Las nubes es un arribista, un nuevo rico acuciado por las deudas que ha contraído por culpa de su hijo, que ha desarrollado una afición muy cara y aristocrática por las carreras de caballos. En la segunda mitad del siglo V a.C., Atenas era en buena medida una ciudad de nuevos ricos. La

victoria final frente a los persas en la tercera guerra médica (479-449 a.C.) le había entregado la hegemonía naval en el Mediterráneo, lo que se tradujo en una gran expansión comercial, en un contexto donde el comercio, la explotación colonial y la piratería no resultaban siempre fáciles de distinguir. La moneda, inventada hacía poco más de un siglo, había facilitado además la disolución de los antiguos lazos clientelares en beneficio de las relaciones mucho más anónimas y cambiantes propias del mercado.

En una estampa que debía de ser habitual, este nuevo rico es acosado por sus propios vecinos para cobrar los intereses de los préstamos que ha contraído con ellos. Se trataba de un mercado financiero donde los préstamos se daban entre particulares y se asentaban a menudo en lazos ancestrales de clan y tribu, unos lazos que pronto se revelaron impotentes para controlar la situación. El resultado fue una extraordinaria proliferación de litigios de toda índole, aunque la mayoría relacionados con el nuevo invento de la moneda. Uno de los acreedores de Estrepsíades se lamenta por tener que llevar a un miembro de su propio demos ante los tribunales, a pesar de lo cual asegura al público reunido que no piensa «deshonrar a la patria» faltando al deber de denunciar a sus vecinos. Se trata de una broma, claro está, pero una que expresa bien el conflicto de lealtades que vivía la ciudad.

El litigio constituía pues un destino casi inevitable para el ateniense, y el nuevo rico se presentaba ante los tribunales con un claro sentimiento de inferioridad respecto al aristócrata, que gozaba de una educación muy superior. Lo mismo le ocurría en las otras grandes instituciones de la democracia ateniense, sobre todo en la Asamblea, donde todos tenían el mismo derecho a tomar la palabra y someter propuestas a votación. De hecho, si uno examina el sistema de democracia directa —y extraordinariamente celosa de la igualdad política de los ciudadanos— que imperaba en Atenas, casi se puede decir que el gobierno de la ciudad no era más que el orador que aquel día había logrado convencer a la Asamblea. En este contexto debe entenderse la figura del sofista, que es otro de los papeles que le toca desempeñar a Sócrates en esta obra.

Cuando, en *Las nubes*, Sócrates le pregunta a Estrepsíades por qué se presenta ante él, su respuesta no puede ser más clara; quiere aprender a hablar. Concretamente, quiere poder ir a juicio y convencer al jurado de que no debe nada a nadie, aunque por supuesto no sea esa la verdad. La cosa no va tan en broma como podría parecer. El buen uso de las palabras para convencer a una audiencia era, en efecto, la pieza central de la oferta educativa de los sofistas, una nueva especie de filósofos itinerantes que llegaban a la ciudad desde los más diversos lugares. Su actividad era totalmente profesional, y al parecer muy lucrativa: se decía que Protágoras, uno de los primeros y más famosos sofistas, había amasado una fortuna enseñando a hablar a los hijos de los nuevos ricos.

Las enseñanzas que le ofrecen a Estrepsíades en el pensatorio incluyen asuntos relacionados con la flexión y el sentido correctos de las palabras, con la versificación poética y, sobre todo, con el arte de la composición de discursos contrapuestos en disputas modeladas a imagen del escenario judicial. Esta lista da una idea bastante aproximada del tipo de enseñanzas que impartían sofistas reales como Gorgias o Protágoras, aunque había grandes variaciones; Protágoras, por ejemplo, extendía sus intereses a lo que hoy llamaríamos las ciencias sociales, y algunos, como Hipias, se mostraban dispuestos a enseñar cualquier materia a cambio de un precio. En todo caso puede reconocerse un desplazamiento general del objeto de estudio desde la naturaleza hacia asuntos más próximos al hombre. Pero este desplazamiento va estrechamente ligado, a su vez, a otro cambio que afecta a la función misma del conocimiento. Ya no se trata de una noble aportación del sabio a la comunidad, sino que el sabio se pone expresamente al servicio de los intereses particulares de un cliente y cobrea por ello. En este sentido, es preciso poner la evolución de la filosofía en Grecia en el contexto de la transferencia del saber de las clases aristocráticas tradicionales a las nuevas clases pudientes nacidas del comercio y de la movilidad social propiciada por el creciente uso de la moneda.

La técnica de argumentación que tratan de enseñarle a Estrepsíades en el pensatorio de Las nubes, de forma totalmente infructuosa, también es típica de la sofística. Se trata de explotar la discrepancia entre lo que hacen los dioses según los mitos y lo que se supone que encarnan como modelos morales, con el fin de exonerar al orador de su deber de cumplir con tal o cual precepto, en este caso el deber de pagar las deudas. La mitología griega ofrecía sin duda un amplio terreno de juego para esta clase de argumentación, dada la conocida tendencia de sus dioses a las riñas familiares y a los comportamientos menos que honrosos. Pero si este recurso fallaba siempre quedaba el terreno de juego aún más amplio de las disputas entre los hombres.

Los griegos usaban la palabra «convención» {nomos) para referirse a las leyes, las costumbres y demás normas que los hombres se dan a sí mismos. Se trata de una palabra que gana gran relieve en los debates filosóficos de esta época, igual que lo había hecho antes la palabra «naturaleza». En cierto modo, puede decirse que lo hacen de la mano. Como ha señalado el filósofo contemporáneo Alasdair MacIntyre, el pensamiento griego evoluciona en respuesta al contacto entre culturas y tradiciones diversas, así como a la transformación interna de sus sociedades. En la medida en que los dioses dominan totalmente el imaginario de estas culturas, este contacto se traduce en un conflicto entre divinidades. El concepto de naturaleza es una manera de suavizar y gestionar este conflicto. Pero en la medida en que este concepto logra su cometido, los protagonistas del conflicto toman cada vez más el aspecto de hombres. El concepto

de convención da nombre a esta nueva situación y trata de gestionarla abriendo un nuevo diálogo con el concepto de naturaleza.

Platón nos ha legado el juicio general de que el desplazamiento del interés de la naturaleza a la convención por parte de los sofistas obedece a un abandono del interés por la verdad, es decir, a un creciente relativismo. No obstante, los propios diálogos de Platón muestran una complejidad mucho mayor en las reflexiones de los sofistas sobre la relación entre convención y naturaleza. Así, sofistas como Gorgias, Calicles o Trasímaco defienden en diversos tonos y matices que la naturaleza constituye la auténtica moral, frente a la cual la moral convencional sería una represión ilegítima. Otros, como Antifonte, Hipias o el propio Protágoras, defienden en cambio que las convenciones no se oponen sino que tienen su fundamento en la naturaleza, ya sean todas las convenciones o bien solo una parte de ellas, las cuales tenderían a ser comparadas por todas las sociedades.

Como cabía esperar, Las nubes termina con el fracaso del plan de Estrepsíades de escapar a sus deudores mediante las técnicas de los sofistas, y este regresa al fin arrepentido a las prácticas y creencias tradicionales que poco antes había abandonado. En cierto modo, su ingenua creencia en el poder mágico de las palabras sugiere que no muchos y me han acusado litúrgico y religioso en el que había durante ya muchos años. crecido. Tal vez gracias a esta misma falta de sofisticación, Aristófanes todavía ve salvación para Estrepsíades. No parece que pueda decirse lo mismo de Sócrates y sus discípulos, a la vista del final de la obra: Estrepsíades prende fuego al pensatorio, con todos ellos dentro. La conclusión que nos ofrece el conservador Aristófanes es que el abandono del universo religioso tradicional lleva irremisiblemente a la disolución moral de la sociedad. Es preciso, por tanto, reaccionar de forma enérgica ante las nuevas corrientes de pensamiento.

A medida que progresaba la guerra del Peloponeso y los años de esplendor de Atenas tocaban a su fin, cada vez eran más los atenienses que compartían la opinión de Aristófanes. Al final se giraron contra Sócrates, convertido de nuevo en compendio y personificación de todas las nuevas enseñanzas a las que echaban la culpa de la ruina de la ciudad. Cuando llegó este momento, los discípulos de Sócrates salieron a defenderlo de las acusaciones, y nos ofrecieron un retrato muy distinto del que habían dado de él las comedias.

LA ERÍSTICA: CÓMO GANAR A TU ADVERSARIO

La función del sofista constituye en cierto modo una evolución del rapsoda itinerante, cuyos poemas contenían a menudo consejos sapienciales sobre cómo llevar la propia vida. En respuesta a los profundos cambios que experimentaba la sociedad, los sofistas comienzan a ofrecer estas enseñanzas de manera

profesional y personalizada, y a abarcar una lista cada vez más amplia de materias, algunas de ellas desarrolladas por primera vez por ellos mismos. Parece que sus enseñanzas se ocupaban de forma especial de cuestiones de gramática, lingüística y crítica literaria, además de las técnicas de argumentación «erística», es decir, dirigida no tanto a la verdad cuanto a ganar la disputa. Es posible que alguna forma de competición oratoria del tipo que enseñaban los sofistas llegara a convertirse en un espectáculo más dentro de los grandes festivales atléticos y religiosos de Atenas, con asistencia de público y premio para el vencedor. Según Diógenes Laercio, Protágoras aseguraba que sobre toda cuestión había siempre dos argumentos contrapuestos, y que sus artes oratorias le permitían convertir el más débil en el más fuerte. Arthur Schopenhauer recogería algunas de las estrategias para lograrlo en su manual Dialéctica erística o el arte de tener razón (1864).



EL SÓCRATES DE LOS DIÁLOGOS SOCRÁTICOS

Hablar de los discípulos de Sócrates resulta cuestionable, pues, de acuerdo con la mayoría de versiones que nos han llegado, este evitaba en lo posible adoptar la posición de maestro con aquellos que lo acompañaban. No obstante, los jóvenes que se acercaban a él, a menudo atraídos por la fama de sus hazañas dialécticas —^Sócrates acostumbraba a realizarlas en un lugar tan público y lleno de gente como el ágora, al parecer cerca de las mesas de los cambistas de moneda—, sí adoptaban en general la actitud de discípulos. Seguían a Sócrates, lo escuchaban, le hacían preguntas y trataban de imitarlo interpelando

a sus conciudadanos en su mismo estilo. A la muerte del filósofo, llevaron lo que habían aprendido a la escritura y crearon un género literario que gira enteramente en tomo a su figura.

Existen teorías muy dispares sobre la cronología de los diálogos socráticos, pero una versión muy extendida considera que el género debió de nacer muy poco después de la muerte del filósofo, en el 399 a.C., tal vez con la Apología de Sócrates escrita por Platón, la cual podría ser a su vez una respuesta a la Acusación contra Sócrates que escribió Polícrates apenas seis años después de la ejecución del pensador. Siempre según la cronología más usual, la Apología de Jenofonte sería, a su vez, una corrección a la de Platón. En ella se hace alusión a apologías escritas por otros autores: todo indica pues que en los diez años posteriores a la muerte de Sócrates la reelaboración de los argumentos de la acusación y la defensa en su juicio dio ocasión a una gran actividad literaria. A partir de ella se desarrolló el género que hoy conocemos como diálogo socrático, que reproduce la vida del filósofo en las más variadas circunstancias, siempre enfrascado en una peculiar forma de conversación con quienes lo rodean. En este sentido, las señas de identidad del género podrían identificarse en la presencia de Sócrates, principio como protagonista, aunque también puede ser un contertulio más, o incluso un simple espectador; la forma dialogada, ya sea en estilo directo, indirecto —una conversación contada por alguien—, o una combinación de ambas; y una serie de temas recurrentes, centrados en la virtud y el cuidado de sí.

En su Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres, el historiador Diógenes Laercio (que escribía en el siglo III d.C.) da una lista de hasta doce nombres de discípulos destacados de Sócrates, aunque la crítica actual duda de la historicidad de algunos de ellos. Se dan por reales al menos cuatro discípulos atenienses —Antístenes, Esquines, Platón y Jenofonte— más otros tres llegados de otros puntos del universo griego —Euclides de Megara, Aristipo de Cirene y Fedón de Elis—. De todos ellos, Aristipo fue el único que no escribió diálogos socráticos; los demás se lanzaron activamente a la composición de esta clase de libros, en lo que se convirtió por momentos en una especie de diálogo de diálogos a través del cual los discípulos competían, se respondían, se peleaban, se plagiaban, eran personajes en los diálogos del otro, y en general ponían a Sócrates en conversación con medio mundo. El género creció más tarde con las aportaciones de pretendidos discípulos —los pseudoplatónicos—, de tal modo que más de cien años después de la muerte del filósofo todavía se seguían escribiendo diálogos socráticos. De la mayoría de estos diálogos solo se conserva el título y citas dispersas en las obras de comentaristas posteriores, como el propio Diógenes Laercio. Entre los diálogos escritos por quienes conocieron personalmente a Sócrates, solo los de Platón y Jenofonte se han conservado, por lo que nuestra imagen de Sócrates se basa ante todo en su testimonio.

La cuestión de cuál de los dos merece más crédito ha ocupado a los historiadores de las ideas durante casi dos siglos, desde que el filósofo alemán Friedrich Schleiermacher pusiera en cuestión el crédito del que Jenofonte había gozado desde la Antigüedad hasta el siglo XVIII. La crítica de Schleiermacher se basaba en considerar que Jenofonte se excede en su defensa de Sócrates, hasta el punto de convertirle en un pensador totalmente convencional. Por otro lado, hacía hincapié en que Jenofonte era un político y un soldado antes que un filósofo, por lo que no podía ser el mejor testigo de las ideas de aquel. De acuerdo con este argumento, si Sócrates era un moralista tan afín a las posiciones del ateniense medio como lo representa Jenofonte, ciertamente no debería haber sido ejecutado, pero tal vez tampoco habría razón para leerlo ahora. Estos argumentos fueron calando entre la crítica, y en poco más de cien años todo el crédito que antaño tenía Jenofonte había pasado a Platón.

En los últimos tiempos, el debate ha girado más bien en tomo a cuáles de los diálogos platónicos representan con mayor fidelidad al Sócrates real y su pensamiento, en la medida en que muchos lectores perciben diferencias importantes entre las ideas y actitudes que manifiesta en distintos diálogos. Jenofonte y Aristóteles — y, en menor medida, el propio Aristófanes— juegan a menudo el papel de árbitros en esta clase de debates académicos, de tal modo que una determinada idea o rasgo se considerará más atribuible a Sócrates si ellos también se lo atribuyen.

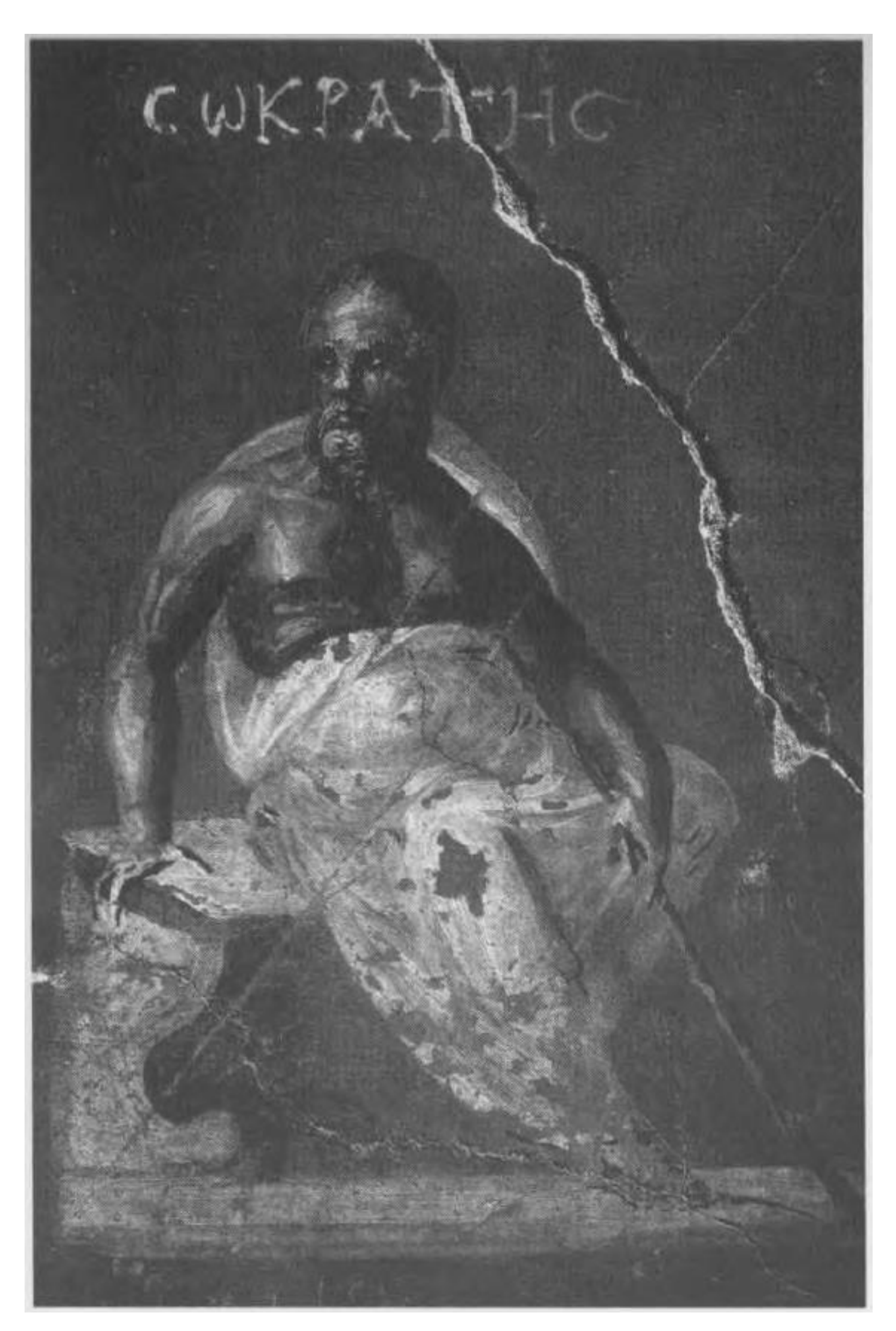
Una de las contribuciones más influyentes que se han hecho recientemente a este debate ha sido la del filósofo Gregory Vlastos. Según este especialista, cabe distinguir, por un lado, un primer grupo de diálogos escritos por Platón mientras aún era joven y la influencia de Sócrates conservaba su ascendente sobre él, en los que ofrece un retrato básicamente fiel del Sócrates histórico. Con el tiempo, dicho ascendente habría perdido fuerza y Platón tendería cada vez más a desarrollar el pensamiento de Sócrates en direcciones totalmente nuevas, en respuesta tal vez a ciertas lagunas y problemas que encontraba en sus planteamientos. A partir de cierto punto, Sócrates se habría convertido en un mero portavoz de Platón. La lista de diálogos socráticos de juventud ha sido y sigue siendo motivo de disputa entre especialistas, pero hay cierto consenso en incluir la Apología de Sócrates, el Cármides, el Critón, el Eutifrón, el Gorgias, el Hipias menor, el lón, el Laques y el Protágoras. Un caso especial sería la República, que parece haber sido redactado en dos fases y contiene partes asignables a una y otra etapa.

Al margen de este debate se sitúan aquellos que subrayan el carácter fundamentalmente ficcional de los diálogos socráticos como género, y por tanto la imposibilidad de reconstruir a partir de ellos la figura de un Sócrates histórico. Desde esta perspectiva, se insiste en que muchas decisiones interpretativas se toman en base a las preferencias filosóficas del propio intérprete, como por ejemplo el giro radical en el crédito asignado a Platón y a Jenofonte, que obedecería en el fondo al poco gusto de nuestra época por el

moralismo de Jenofonte. Del mismo modo, se llama la atención sobre la circularidad de muchas argumentaciones usadas para justificar el carácter más o menos socrático de un determinado diálogo de Platón. Así, la ordenación cronológica de los diálogos que se emplea para justificar su mayor o menor proximidad histórica a Sócrates se basa en parte en las propias ideas expresadas en el diálogo y, por tanto, en la visión previa del historiador acerca de qué ideas son más socráticas y qué ideas son más platónicas.

Diógenes Laercio recoge la anécdota de que, al oír a Platón leer uno de sus diálogos en voz alta, Sócrates habría exclamado; «Por Heracles, ¡cuántas mentiras dice este joven sobre mí!». La anécdota es casi con toda certeza una invención de este autor, pero sugiere que en la Antigüedad la falta de rigor histórico de los diálogos podría ser algo generalmente aceptado, sin que nadie viera en ello el problema que ha visto la crítica moderna. Hoy se admite en general que probablemente se ha exagerado la importancia y sobre todo la viabilidad de encontrar soluciones objetivas al problema del Sócrates histórico. Como resultado, cada cual es más libre de elaborar su propia interpretación de Sócrates, sin tener que justificar el empleo de tal o cual fuente, como también de realizar estudios comparados, sin tener que preocuparse de construir a un Sócrates unitario. Tampoco parece que haya razón, no obstante, para abandonar la idea de un Sócrates histórico como horizonte de trabajo, así como de muchas de las valiosas hipótesis interpretativas adelantadas, puedan o no considerarse concluyentes a fecha de hoy o esperarse que lo sean algún día.

En lo que sigue nos mantendremos fieles a la idea de un Sócrates histórico y daremos prioridad a la visión que ofrece Platón sobre él, y de manera muy especial a los diálogos platónicos que la mayoría de los especialistas ha considerado más «socráticos». Dentro de estos, daremos también un protagonismo muy superior al diálogo que menos controversia ha suscitado como testimonio sobre Sócrates: la Apología de Platón. Siendo la obra con la que arranca el género y la que marca las claves de todos los diálogos posteriores, la Apología es curiosamente el menos dialogado de todos ellos, en este sentido el menos representativo. En efecto, el libro consiste en una serie de discursos de defensa que realiza el propio Sócrates el día de su juicio, y en los que explica en primera persona su proyecto filosófico. El diálogo sigue recogiendo hoy la visión fundamental que la mayoría de personas tiene sobre Sócrates, y todos los demás diálogos se leen en cierto modo desde él.



Este fresco romano del siglo I d.C. representa a Sócrates sentado en un banco. Se trata de una obra hallada en una casa privada de Éfeso, en la actual Turquía, y hoy en día conservado en la sala dedicada al filósofo griego del museo de la misma ciudad.

EL SÓCRATES HISTÓRICO

Los criterios que acabamos de apuntar permiten dar ya una primera respuesta a la pregunta de quién es Sócrates. Recurriremos para ello a una serie de datos biográficos que aparecen de forma dispersa en los diálogos y fuentes conexas, prefiriendo en cada caso aquellos a los que la crítica ha tendido a dar más credibilidad. Así, sobre la base de la declaración de Sócrates de que tenía setenta años en su discurso inicial de la Apología, se ha concluido que Sócrates nació en el 469-468 a.C. Algunas fuentes antiguas llegan a situar la fecha exacta en el 6 del mes de Thargelion —en torno al mes de mayo—, aunque la sintonía de esta fecha con la del nacimiento de Platón, el día siguiente, sumada a otras coincidencias con el calendario religioso, sugieren que se trata de una reelaboración posterior.

Sócrates era hijo de Sofronisco, escultor de taller, y Fenarete, que a la muerte de su esposo trabajó como partera, Su familia era del *demo* de Alopece, un suburbio de Atenas próximo al monte Pentélico, donde se hallaban las canteras de las que salía la materia prima para muchas esculturas destinadas a la Acrópolis y a innumerables casas privadas. Sus orígenes artesanos le atribuyen un nivel social comparativamente bajo en relación con la mayoría de los filósofos que le precedieron. No obstante, la Atenas de aquella época ponía al alcance de todos sus ciudadanos libres una educación básica en la lectura, la escritura y el cálculo, y, según parece, Sócrates también tuvo acceso a los estudios más tradicionales —y más aristocráticos— de la gimnasia y la música. Algunas fuentes le atribuyen incluso gran afición por ambas, y se especula con la posibilidad de que tocara la lira. Por lo demás, la familiaridad que demuestra Sócrates en los diálogos con la literatura y el pensamiento del momento se ha atribuido a la propia vida cultural de Atenas, a sus numerosos festivales y concursos literarios, además de la presencia habitual de sabios procedentes de todo el Mediterráneo. Mención aparte merece la creciente circulación de libros y las oportunidades sin precedentes que estos ofrecían para el contacto con nuevas ideas. Los diálogos presentan a Sócrates como un buen lector, pero crítico con lo que leía hasta el punto de advertir en el Eutidemo contra los libros mismos como un acceso engañoso al saber.

A la edad de dieciocho años, los jóvenes atenienses eran presentados a la ciudad para su pleno reconocimiento como ciudadanos, lo que implicaba también su participación en algunos de los deberes cívicos que conllevaba la ciudadanía. El primero era un servicio de dos años en la milicia ateniense para su formación de cara al combate. Parece que Sofronisco murió alrededor de esta época, lo que convirtió a Sócrates en el responsable legal de su madre hasta que esta se casó otra vez. Por los mismos años en que Sócrates debía de estar dedicado a su formación militar, en torno al 450 a.C., Platón lo sitúa hablando con dos grandes filósofos de visita en la ciudad: Parménides y Zenón. Atenas era una ciudad de gran actividad cultural y a la que asistían visitantes de todo el Mediterráneo. Por citar solo los festivales más espléndidos,

anualmente se celebraban las Panateneas, las Dionisíacas y las Eleusinas, dedicadas respectivamente —de acuerdo con el celo religioso que conservaba la ciudad— a Atenea, Dionisio y Deméter, y que combinaban las ceremonias litúrgicas con concursos y exhibiciones atléticas, musicales, poéticas y teatrales. Platón no da más referencias sobre Sócrates hasta el año 433 a.C., cuando menciona sus visitas en la casa del rico Calias, donde se reunían los sofistas más célebres del momento.

Como correspondía al hijo de un artesano, Sócrates debió aprender el oficio de su padre en el taller. Cierta tradición le atribuye la autoría de uno de los dos relieves de las Gracias halladas en la Acrópolis. Se trata de una obra relativamente tosca y poco original, de acuerdo con la modesta categoría que se atribuye a la producción paterna. Fuera cual fuera su participación en esta escultura, lo cierto es que Sócrates no prosiguió el oficio familiar sino que optó por dedicar su vida a la filosofía. Puesto que siempre se negó a cobrar por esta actividad, se ha supuesto que debió de heredar de su padre un patrimonio suficiente para mantenerse. Algunas fuentes antiguas cifraban este patrimonio en una casa y una cantidad de dinero en torno a las setenta minas, por las cuales su rico amigo Gritón —que le habría hecho de banquero— le pagaba intereses. Si tenemos en cuenta que un 12% anual era un porcentaje de intereses usual por entonces, es bien posible que Sócrates pudiera permitirse el ocio imprescindible para sus ocupaciones filosóficas. Tal como dice en uno de los diálogos escritos por Jenofonte: «El ocio es el mayor bien que se puede tener». Cuestión distinta es si con el tiempo este patrimonio fue menguando hasta ponerlo en dificultades económicas. Algunas fuentes le echan la culpa de esta situación a la gestión financiera de Gritón. En su discurso de la Apología, Sócrates reconoce haber descuidado sus asuntos y arruinado su patrimonio para dedicar su vida a la filosofía.

Sócrates se presenta en este mismo discurso como un ciudadano poco activo en la política de la ciudad, pero en cambio recuerda expresamente su participación en hasta tres campañas militares. Así, Sócrates habría tomado parte en el sitio de Potidea, entre 432 y 429 a.C., al inicio mismo de la guerra entre Atenas y Esparta, que se prolongaría durante las tres décadas siguientes, y que terminaría con la derrota de su ciudad. En esta batalla, no obstante, la victoria fue para Atenas, y el valor de Sócrates fue descrito con gran admiración por el joven noble Alcibíades, a quien según parece salvó la vida. Similares elogios mereció su participación en la derrota de Delion, en 424 a.C.: según asegura el general Laques en el diálogo del mismo título, la victoria en esta batalla habría caído de su lado si todos los atenienses se hubieran conducido con el mismo valor que Sócrates. A pesar de su buen desempeño militar, Sócrates mantuvo siempre su condición de soldado raso. Dentro de las distintas categorías que existían en el ejército ateniense, le correspondía la de hoplita, lo que suponía que podía costearse él mismo su equipamiento. Superada la cincuentena, Sócrates participaría aún en la batalla de Anfípolis, en el 422 a.C. Estas campañas militares

serían, por cierto, las únicas ocasiones en las que el filósofo se ausentó de la ciudad —en el Gritón hay quien se ríe de ello diciendo que había viajado menos que «los cojos, los ciegos y otros lisiados»—, algo muy poco frecuente entre los sabios y pensadores de la época.

Con posterioridad a esta fecha, es decir, ya mayor, Sócrates se casó con Jantipa, una mujer bastante más joven que él y también de mejor posición social, lo que tal vez contribuyera a sostenerlo económicamente. Son interminables las anécdotas que nos han llegado sobre el mal carácter de Jantipa y las frecuentes discusiones que se vivían en la casa de Sócrates, a las que este habría asistido con resignación ejemplar. Más allá de las diferencias que pudiera haber en el matrimonio, la descripción que da el Fedón de los últimos instantes del filósofo sitúa a Jantipa no solo presente en la escena, sino además dando tan vivas muestras de dolor que fue preciso que alguien se la llevara. Por lo demás, Sócrates tuvo tres hijos de Jantipa llamados Lamprocles, Sofronisco y Menéxeno, sobre los que no existen más datos. Aunque el estreno de Las nubes en 423 a.C. indica que su actividad filosófica era anterior, en estos años se sitúan la mayoría de los diálogos platónicos, lo que sugiere un mayor reconocimiento público en esta etapa de su vida. *El Banquete*, ambientado en tomo al año 416 a.C., deja claras sus buenas relaciones con las capas más aristocráticas de la ciudad.

Por lo que respecta al carácter de Sócrates, los diálogos describen a un hombre que destaca ante todo por su dominio de sí. Es más, la palabra misma que describe esta idea en griego {*enkrateia*) es una creación de los discípulos de Sócrates, entre ellos Platón y Jenofonte. Existe un amplio anecdotario acerca de su extraordinaria capacidad de soportar el hambre, la sed, el frío, el cansancio, e incluso los efectos del alcohol. Su dominio sobre su cuerpo causa impresión tanto en los helados campos de batalla del norte de Grecia, donde camina descalzo sobre la nieve y apenas se protege con una capa, como en los banquetes de sus aristocráticos amigos atenienses, donde es el único que conserva la compostura y hasta la lucidez cuando todos los demás están bajo la mesa por el efecto combinado del sueño, la saciedad y la bebida. Cuando se trata de dominar los deseos, las pasiones y demás impulsos que pugnan por adueñarse de las personas, el comportamiento de Sócrates no resulta menos extraordinario. Si volvemos al campo de batalla, vemos que Sócrates camina entre sus enemigos sin ceder al miedo ni a ninguna otra pasión, casi como si lo hiciera por la calles de Atenas en un día corriente. Sócrates es un buen soldado pero no un héroe comparable a los de la tradición literaria griega. Lo que lo convierte en especial es que su virtud en combate no depende tanto del valor cuanto del puro dominio de sí, que en algunos pasajes se describe casi como inhumano. Esta actitud constituye además su mejor escudo ante sus enemigos, que, según se nos dice, prefieren enfrentarse a otros antes que a él.

Los dramáticos eventos y el enrarecido ambiente político que acompañaron al final de la guerra entre Atenas y Esparta (404 a.C.) afectaron de forma muy directa al entorno más próximo de Sócrates. Discípulos y amigos suyos como Alcibíades, Pedro, Critias, Cármides, Erixímaco, Querefonte y otros terminaron exiliados, encarcelados o ejecutados como resultado de su diversa implicación en la política de la ciudad. A pesar del empeño que puso Sócrates en mantenerse al margen de cualquier actividad política, él mismo no tardaría en seguir el mismo camino. En este sentido, el juicio y la condena de Sócrates en el año 399 a.C., tras una acusación de impiedad presentada por el ciudadano Meleto, no fue ningún acontecimiento extraordinario. A pesar de ello, iba a convertirse en una de las escenas más revisitadas de la historia.

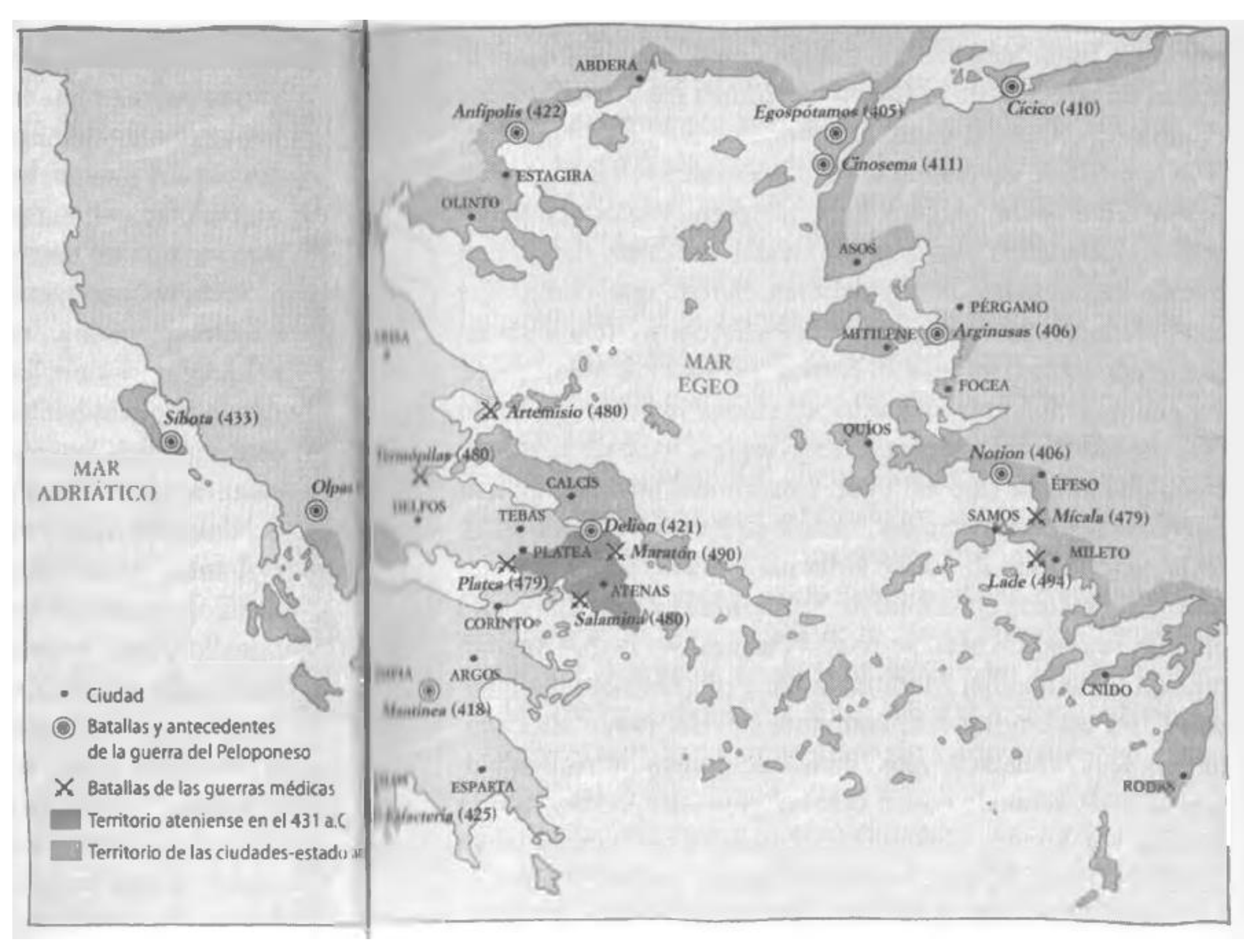
Como ya hemos apuntado, lo extraordinario de la escena no era realmente nada de lo que ocurrió allí aquel día. Lo mismo podría decirse de las circunstancias más bien intrascendentes que acabamos de reseñar acerca de la vida de Sócrates, y que han debido extraerse con cierto trabajo de menciones ocasionales en los diálogos dedicados a su persona. Está muy claro que lo más interesante de esta vida no fue nada de todo esto, a ojos tanto del propio Sócrates como de aquellos que le conocieron. Lo verdaderamente original e interesante de ella es algo en cierto modo indetectable al nivel de los hechos, y es que fue una vida vivida de forma enteramente deliberada, de acuerdo incluso con un método. En el próximo capítulo trataremos de examinar con más detalle en qué consiste esta originalidad, a la vez que repasaremos de nuevo las palabras, los hechos y las circunstancias de la célebre escena del juicio.

UNA ÉPOCA MARCADA POR LA GUERRA

Ei esplendor de Atenas se sitúa a caballo entre la victoria contra los persas en las guerras médicas (499-449 a.C.), y la derrota ante los espartanos en la guerra del Peloponeso (431-404 a.C.). Se trata de un período marcado de manera casi constante por la guerra, y esto es cierto no solo del siglo v a.C. sino de unos cuantos siglos antes y después, y no solo de Grecia sino del conjunto del Mediterráneo. Antropólogos e historiadores sitúan el elevado nivel de violencia de este período en el marco de un proceso de socavamiento de las estructuras sociales tradicionales, a raíz de una combinación de cambios tecnológicos, sociales, económicos o culturales, cuyo resultado es la progresiva emergencia de un individuo autónomo frente a la comunidad, así como de una lógica social marcada por la inestabilidad y la tendencia expansiva. Sócrates es uno de los primeros, en criticar el creciente individualismo de Atenas, así como su necesidad de crecer y expandirse a cualquier precio. No obstante, él mismo encarna mejor que nadie al nuevo individuo que ha emergido en la historia.

Una nueva forma de hacer la guerra

La nueva sociedad urbana, artesana y comerciante de Atenas permite la aparición de un nuevo tipo de guerrero: el hoplita. Se trata de un soldado de infantería pesada {*hoplon* viene de «equipamiento») armado con coraza, *cnémidas* (espinilleras), casco, escudo, lanza y espada corta, todo ello pagado por él mismo. Estos soldados eran ciudadanos libres, que habían dispuesto del tiempo y los medios necesarios para entrenarse. Luchaban en formación y de manera disciplinada, y no tenían rival en los anárquicos ejércitos de esclavos y campesinos de los persas y demás pueblos «bárbaros», por más que delante fueran los nobles a caballo. Pronto habría hoplitas griegos batallando como mercenarios en las guerras de todo el mundo, y enseñando a los demás a luchar. Detrás de ellos, irán los sabios griegos a explicar cómo vivir en el nuevo mundo de individuos que aquellos acababan de imponer.



Capítulo 2

UN MÉTODO BASADO EN EL DIÁLOGO

Sócrates entendía la filosofía como la práctica de un método que ponía a prueba el saber de las personas mediante un estilo de conversación basado en la refutación. Este método hunde sus raíces en la tradición recibida y en la experiencia religiosa de Sócrates, y domina su actividad filosófica hasta el punto de que su personalidad entera se confunde con él.

El juicio y la condena a muerte de Sócrates es sin duda el aspecto mejor documentado de la vida del filósofo. No solo es el punto de partida de los diálogos socráticos como género, sino que muchos de ellos giran muy concretamente en tomo a este hecho fundamental. Hasta cinco de los diálogos escritos por Platón tienen lugar en los días previos, posteriores, o bien en el día mismo del juicio. Más aún, este juicio es la razón por la que se escriben todos los demás diálogos, sea cual sea su escenario: al final, se trata de esclarecer si Sócrates debía o no debía morir.

En la versión que da Platón de la vista judicial, recogida en su Apología, Sócrates dirige a sus jueces un largo y brillante discurso, aunque no muy acertado si su intención era realmente salir con bien de la situación. Muestra de ello es que el procedimiento preveía dos votaciones: una para determinar la culpabilidad, y otra para establecer la pena, en caso de que la primera hubiese resultado inculpatoria. Al parecer, la primera votación fue en este sentido pero por un margen relativamente estrecho de votos, lo que confirma la impresión casi unánime entre los comentaristas de que los cargos no eran demasiado sólidos. En la segunda votación, en cambio, y en ciara incongruencia con la anterior, Sócrates fue condenado a muerte por una abrumadora mayoría. Es obvio que la actuación de Sócrates en el juicio no fue beneficiosa para sus propios intereses, por lo menos para los más inmediatos. Platón da a entender que demostró una actitud demasiado osada. Jenofonte lo describe directamente como un suicidio judicial deliberado.

La primera línea de defensa de Sócrates consiste en ningunear abiertamente las acusaciones formales que se dirigen contra él, como también a las personas que las habían presentado. Según Sócrates, ninguno de aquellos jóvenes se habrían atrevido a presentar cargos tan vagos contra un ciudadano mucho mayor que ellos —en aquel momento Sócrates tenía setenta años—, y menos aún habrían sido tomados en consideración por nadie, si no fuera por la campaña anónima y encubierta de descrédito que un gran número de personas llevaba realizando contra él desde hacía largo tiempo. Muchas de ellas, seguramente, eran los padres o los tíos de buena parte de los presentes. El único nombre que da Sócrates para identificar a esta masa indistinta de atenienses es el de Aristófanes. El filósofo resume del siguiente modo las

acusaciones de aquella vieja campaña, y que en su opinión se ocultan detrás de los cargos por los que estaba siendo juzgado entonces: «Sócrates comete delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento más débil y al enseñar estas mismas cosas a otros».

La frase es un resumen bastante elocuente del contenido de *Las nubes* y, según Sócrates, constituye un ejemplo característico de la calumnia y la envidia que va a condenarle, igual que antes ha condenado a tantos otros hombres buenos. No obstante, pronto queda claro que en el fondo tampoco cree que los atenienses le estén juzgando realmente por eso, aun cuando ellos lo crean así. Sócrates sugiere a los jueces que consulten entre ellos mismos acerca de si lo han visto hablar de alguna de estas cosas. Debe tenerse en cuenta que el jurado estaba formado por nada menos que 501 ciudadanos atenienses, muchos de los cuales habían podido escuchar a Sócrates en numerosas ocasiones. El jurado, pues, sabía mejor que nadie que aquellas acusaciones le correspondían mucho menos a él que a cualquiera de los demás filósofos que visitaban periódicamente la ciudad. Y sin embargo, quien se encontraba aquel día bajo juicio era él, y no otro filósofo. ¿Cómo se explicaba aquella situación?, se preguntaba Sócrates retóricamente.

Su respuesta era que sí había algo que le distinguía a él particularmente de todos los demás filósofos, y era el motivo de aquella animadversión tan especial que se había ganado. Ninguna de las acusaciones públicas o encubiertas que se habían vertido hasta entonces contra él acertaba a explicar con claridad en qué consistía. Sócrates, en cambio, sí procede a hacerlo a continuación. Su originalidad filosófica se debía a un cierto tipo de sabiduría que se caracterizaba ante todo por ser una sabiduría propia del hombre, frente a la sabiduría propia de los dioses a la que, según Sócrates, aspiraban los demás filósofos. Para dar más detalles recurrió a un relato que se ha vuelto célebre, y que ha dado pie a numerosas interpretaciones. Antes de empezar pidió a su audiencia—estando tan cerca de la raíz de la ofensa— que contuviera en lo posible su indignación ante lo que iba a escuchar, y le diera tiempo a explicarse.

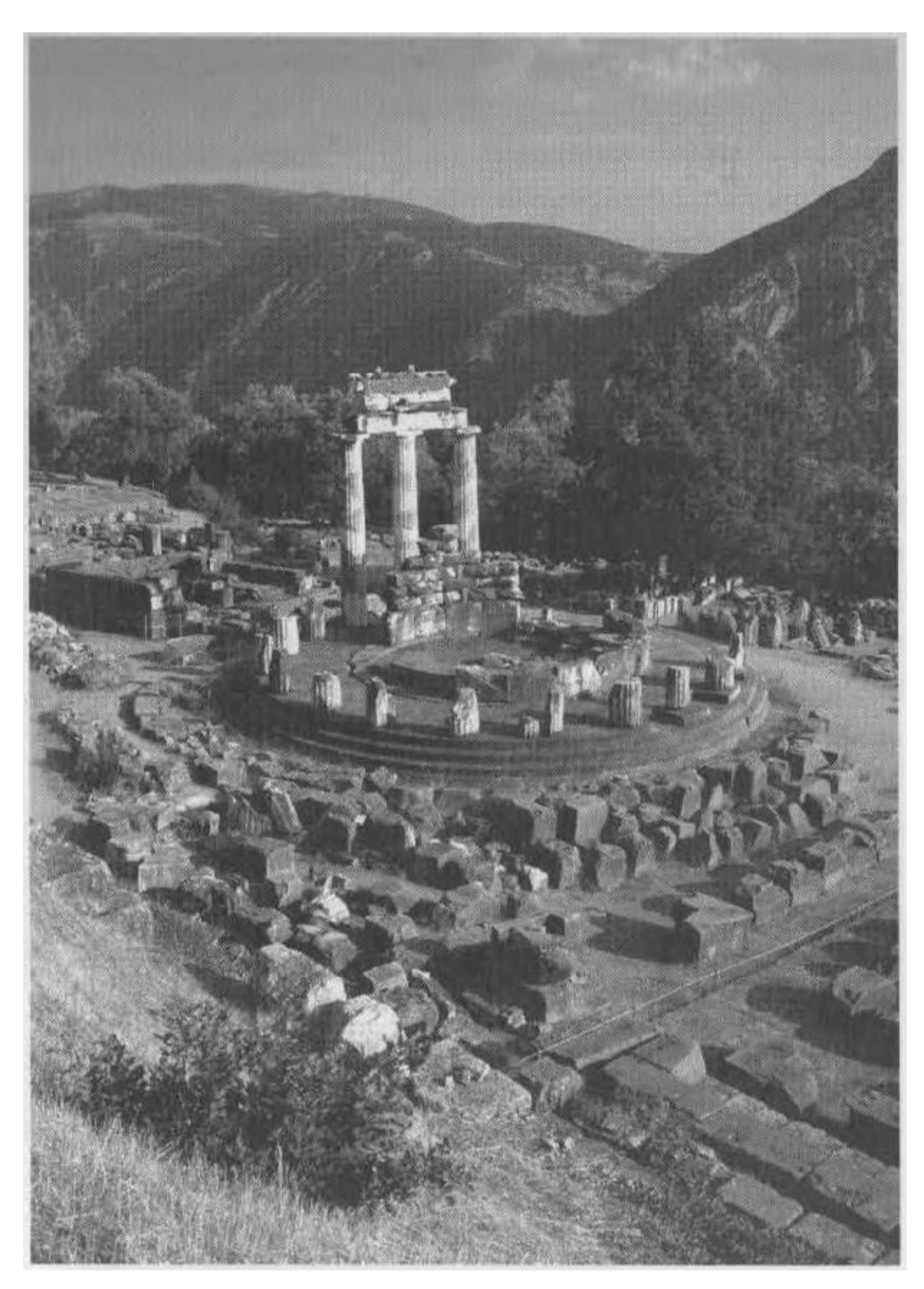
EL ORÁCULO DE DELFOS

Un amigo de Sócrates, de nombre Querefonte, viajó en cierta ocasión hasta el santuario de Delfos. Era este uno de los templos más renombrados en todo el mundo griego, dedicado al dios Apolo. El dios hablaba por boca de una pitonisa, aunque sus comunicaciones tomaban a menudo la forma de frases oscuras e inconexas que daban luego gran trabajo de interpretación a sus oyentes. Tal vez por esta razón, y también porque era una persona joven y audaz, Querefonte hizo una pregunta muy directa: ¿Hay alguien más sabio que Sócrates? La respuesta de la pitonisa también fue muy directa en esta ocasión, por lo menos en apariencia: nadie es más sabio que Sócrates.

En este punto de su relato, el filósofo tuvo que pedir nuevamente contención al jurado y se apresuró a explicar que las palabras del oráculo ocultaban una vez más un gran misterio, pues él sabía mejor que nadie que no era ningún sabio. Pero puesto que el dios Apolo no podía mentir, y menos aún equivocarse, optó finalmente por iniciar una investigación para esclarecer el sentido de sus palabras. Sócrates fue a hablar con una persona que tenía fama de sabia, con el fin de comprobar si en efecto lo era más que él. Pero, para su sorpresa, lo que comprobó fue que aquella persona solo se creía sabia, pero que no lo era en realidad. Sócrates llevó adelante su indagación de manera sistemática, con toda clase de personas más y menos sabias según su reputación, y el resultado fue siempre el mismo: ninguna sabía realmente lo que pretendía saber.

La conclusión de esta investigación se ha resumido, ya desde la Antigüedad, en una de las frases más repetidas de la historia de la filosofía: «Solo sé que no sé nada». Ocurre sin embargo que Sócrates no pronuncia nunca esa frase, ni en los diálogos escritos por Platón ni en los que se conservan de los demás discípulos, y no parece además un buen resumen de las declaraciones que sí se le atribuyen acerca de esta cuestión. En el propio contexto de la Apología, lo que dice Sócrates es que él —a diferencia de sus interlocutores— no pretende saber aquello que no sabe. Pero sí parece saber algunas cosas, y no solo él sino también los demás. Sócrates manifiesta incluso certeza en cuestiones relacionadas con su propia experiencia o con sus actitudes personales. Tampoco está inclinado a cuestionar la sabiduría de los artesanos en relación con sus oficios, como por ejemplo la de su padre y tal vez la suya propia como escultor de taller. Es más, dicha sabiduría constituye un término de comparación recurrente en sus diálogos, como si cualquier otro saber tuviera que medirse con este antes de ser aceptado como tal. En su discurso, Sócrates establece incluso una relación inversa entre lo que una persona cree saber y lo que sabe en realidad, de modo que es entre los más modestos de los atenienses donde encuentra más sabiduría.

En otras palabras, el resultado de la investigación es que el saber de los hombres es poco valioso, como corresponde a su baja condición en comparación con los dioses. Sócrates pone en boca de la pitonisa una versión ampliada y clarificada de su anterior revelación en los siguientes términos: «Es el más sabio el que, de entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría». Lo que Sócrates sabe es que es hombre, y que como tal su conocimiento es limitado e inseguro. Esto mismo, por supuesto, es también un conocimiento bien pequeño, pero es lo que distingue a Sócrates de los demás hombres y le convierte en el más sabio de todos. En los diálogos de juventud de Platón, aquellos que se consideran más cercanos en el tiempo y en las ideas a su maestro, podemos apreciar en su versión más pura la clase de investigación que describe Sócrates en su discurso de la Apología, aunque su impronta puede reconocerse de modo general en el formato mismo del diálogo socrático.



El santuario de Delfos, situado en la actual villa de Delfos, al pie del monte Parnaso, dedicado al dios Apolo. Fue uno de los principales centros religiosos griegos en el siglo V a. C., cuya Importancia no haría sino crecer en siglos posteriores. En sus mejores tiempos hicieron falta hasta tres pitonisas o sacerdotisas para atender las abundantes consultas, procedentes de personas de todos los estamentos sociales y referidas a toda clase de cuestiones. En todos los casos se exigía el pago previo de una tasa.

De acuerdo con el carácter de misión divina que ha atribuido a esta práctica filosófica, Sócrates no espera en estos diálogos a que alguien acuda a él en busca de sabiduría, como hacían los sofistas, sino que

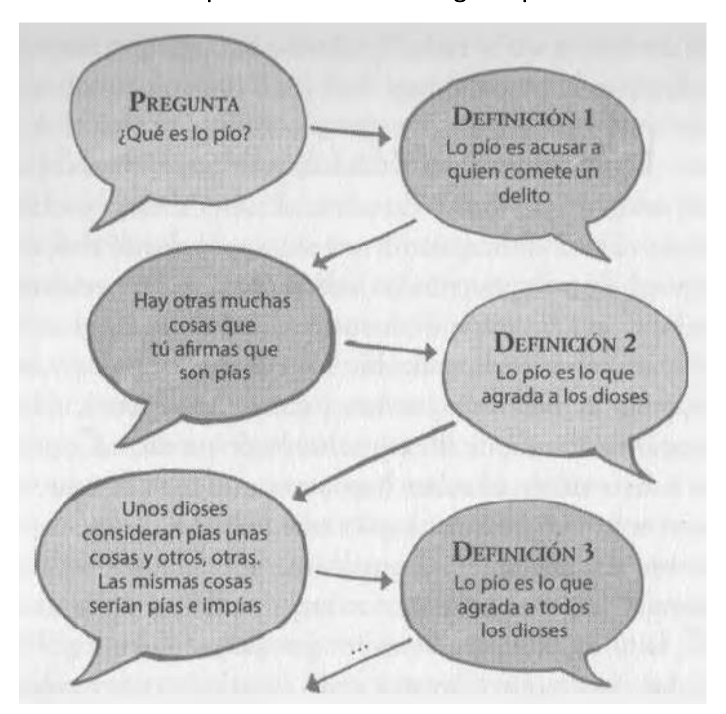
va él en busca de personas a las que interpelar. Las personas escogidas son en general aquellas que creen poseer un saber especial acerca de algo, y las interroga sobre esto mismo que creen saber: con el piadoso habla sobre la piedad, con el poeta sobre la poesía, con el sensato sobre la sensatez, y así sucesivamente. La primera pregunta de Sócrates es más o menos siempre la misma: <qué es la piedad, la poesía, la sensatez...? Aristóteles destaca la definición como una de las grandes aportaciones de Sócrates a la lógica y, en efecto, sus preguntas van siempre dirigidas a evitar que la otra persona se extienda en una exposición, e intentar en cambio que comprima todo su saber en el menor número de palabras posible; si es preciso, la interrumpe y ofrece él mismo una fórmula corta que resuma lo dicho.

La definición así obtenida es luego examinada, siempre a partir de preguntas y respuestas cortas y sin permitir que la otra parte se explaye. Básicamente, lo que se examina es que la definición incluya todos los casos que debería incluir, que excluya a los que debería excluir, y que especifique las propiedades que permiten establecer si un caso está o no incluido. De acuerdo con esto, Aristóteles resume la aportación de Sócrates a la lógica en dos elementos, la definición y la inducción, de tal modo que el procedimiento socrático consistiría desde su punto de vista en hallar la definición universal de un término por la vía de la inducción desde sus casos particulares. Es importante observar que los casos particulares que interesan a Sócrates no son los usos y sentidos que se puedan dar a las palabras piedad, poesía, o sensatez en un determinado contexto lingüístico, como era práctica habitual entre los sofistas, sino los que tienen que ver con los objetos reales mentados por estas palabras. En el curso de este examen el interlocutor complementa, matiza, desarrolla, etc., su definición inicial. Pronto, sin embargo, queda claro que este es incapaz de dar coherencia a las diversas afirmaciones que va realizando, y el conflicto entre ellas no hace más que crecer con cada nuevo intento de resolverlo. El interlocutor se va metiendo de este modo, con la ayuda de Sócrates, en un atolladero al que no encuentra salida, o en lo que los griegos llamaban una aporía.

EL MÉTODO A EXAMEN

El método de Sócrates ha recibido el nombre de elénctico, en el sentido de que procede aparentemente por refutación (*elenchós* es refutación en griego). Es importante observar, no obstante, que por este método no se refuta ninguna tesis en particular. Solo se concluye que todas las tesis afirmadas no pueden ser válidas al mismo tiempo, pero no hay modo de establecer de forma concluyente cuál o cuáles son las tesis que se deben abandonar. Eso distingue claramente la práctica socrática de otros métodos de razonamiento por refutación que usaban ya los matemáticos de su tiempo, y que estaban específicamente diseñados para refutar alguna premisa en particular. En este sentido, el procedimiento socrático no

produce ningún resultado en un primer momento más allá de despertar la duda en el interlocutor. Incluso la palabra «duda» resulta excesiva para describir su resultado, pues del mismo modo que no sabemos cuál de las tesis se ha refutado, tampoco tenemos razones para dudar más de una que de otra. En este sentido, como hemos visto, es más exacto decir que concluye en una aporía. Algunos han llevado esta idea al extremo de sostener que el Sócrates de los primeros diálogos de Platón es básicamente un provocador, es decir, que su procedimiento no lleva ni pretende llevar a ningún tipo de conocimiento.



Las conversaciones de Sócrates en los diálogos platónicos tempranos adoptan esta forma característica: parten de una pregunta con la forma ¿Qué es X? y examinan las sucesivas definiciones que se proponen en la respuesta.

Una opinión frecuente dentro de esta perspectiva es que Sócrates impone exigencias excesivas al conocimiento humano. Una de estas exigencias sería lo que se ha llamado la «prioridad de la definición», es decir, el criterio según el cual solo puedes decir que sabes algo si eres capaz de definirlo de forma universal. Sin duda, alguien que impusiera este criterio lo tendría muy fácil para llegar a conclusiones escépticas, pero no parece que sea esta la posición de Sócrates, En su discurso, la definición no marca la diferencia entre saber y no saber, sino entre el saber divino y el saber humano. En efecto, quien fuera capaz de dar la definición universal de un concepto se habría elevado por encima de la perspectiva limitada de los seres humanos, en el sentido de que su saber sería aplicable a cualquier persona y situación, y no valdría únicamente para su caso particular. Su perspectiva sería muy literalmente la de un dios. Comparado con este saber, el saber humano es de muy escaso valor. Es casi como no poseer ningún saber, llega a decir

Sócrates. Pero eso es todo lo lejos que llega. Sócrates admite explícitamente el saber humano como una forma de saber. Sin duda, la limitación de este saber queda claramente reflejada en el hecho de que Sócrates y sus interlocutores no logran dar en ningún caso con las definiciones universales que ensayan. Pero si el problema de este saber no es otro que la limitación, es decir, si no hay ninguna razón de principio para negarle la condición de saber, es razonable suponer que un procedimiento de examen como el propuesto por Sócrates está destinado a corregir su limitación, a medida que se extienda en el tiempo y se amplíe el número de personas implicadas en el examen de sus propias ideas y las de los demás. Nada de lo que dice Sócrates indica que su horizonte sea otro que este.

Eso no significa, por supuesto, que Sócrates se haga ilusiones acerca del valor del saber actual de los hombres, incluido el suyo propio. Tal como hemos visto, el hombre no puede saber con certeza cuál de sus ideas actuales es la correcta y cuál no. Tampoco puede anticipar con claridad cuándo va a obtener esta certeza, ni siquiera si va a obtenerla. La pobreza de esta situación ha llevado a muchos lectores a plantear de un modo u otro que Sócrates sí sabía —o tal vez adivinaba— cuál era la idea correcta, por lo menos en la medida suficiente para pilotar la conversación hacia la mejor conclusión. Este fue, de hecho, el camino que siguió Platón al desarrollar la teoría de las ideas innatas en sus diálogos de madurez. De acuerdo con esta teoría, el método socrático pretende en realidad recordar unas ideas que el alma ya posee de forma innata. No cabe duda de que eso contribuye mucho a resolver las inquietudes que genera el método socrático. Así, no solo garantiza que las ideas verdaderas están al alcance del ser humano y que este va a reconocerlas cuando las encuentre, sino que ofrece unas expectativas mucho más alentadoras para la búsqueda, en la medida en que el recuerdo atraerá al investigador hacía las ideas verdaderas. Sin embargo, no parece que fuera esta la perspectiva del Sócrates que retrata el propio Platón en sus diálogos de juventud.

En estos primeros diálogos, Sócrates no parece dar ninguna importancia al punto de partida de las conversaciones. Cualquier idea que proponga su interlocutor le parece aceptable, ya se trate de una creencia profundamente arraigada o de una conjetura lanzada para salir del paso: basta con que esté dispuesto a ponerla a prueba con el método. En cambio, en cuanto empieza el examen la actitud de Sócrates cambia por completo y reclama con insistencia el acuerdo de su interlocutor a cada paso que da la argumentación, e incluso se niega a darlo si este acuerdo no existe o no es sincero. Parece claro que lo importante para Sócrates es la comprobación, no el punto de partida, y no hay razón para pensar que su actitud fuera muy distinta en el caso de las ideas que pudiera tener él mismo al comienzo de la conversación. Es más, Sócrates usa reiteradamente la fórmula «me examinaba a mí mismo y a otros» para describir su método, es decir, insiste en que se trata de poner a prueba tanto sus propias ideas como las

de su interlocutor. Sin duda, la superior pericia de Sócrates en la aplicación del método le atribuye la iniciativa en la mayoría de las conversaciones, pero eso no cambia el carácter especular de la situación; el hecho de que, al examinar a otro, también se está examinando a sí mismo. En último término, Sócrates no tiene ninguna autoridad por encima de su interlocutor, ni puede garantizar por tanto el éxito de la investigación.

En definitiva, todo el método está volcado hacia la comprobación posterior, mira hacia delante y no hacia atrás. Otro de los discípulos de Sócrates, Euclides de Megara, ve en esto justamente la esencia del método: se trata de disputar las conclusiones, no las premisas de los argumentos. La misma idea pone Platón en boca de Sócrates en otra cita célebre que resume su concepción de la racionalidad: «Porque yo, no ahora sino siempre, soy de condición de no prestar atención a ninguna otra cosa que al razonamiento que, al reflexionar, me parece el mejor». El método socrático busca sencillamente la mejor conclusión posible, que será por supuesto aquella que no sea refutada en el curso del examen más amplio posible.

Uno de los rasgos que siempre han llamado la atención en los diálogos socráticos es el optimismo que demuestra Sócrates en todo momento, a pesar de los escasos motivos que el desarrollo de la investigación parece darle para ello. En los diálogos de juventud de Platón, la investigación apenas logra ir de refutación en refutación, sin que esta dé siquiera pistas claras acerca de cuál es el camino que debería seguir. Los interlocutores de Sócrates caen a menudo en el desánimo y la conversación languidece a medida que sucesivos intentos de definición se enredan en la aporía. En el Eutifrón, Sócrates propone la imagen de un laberinto para describir las intricadas formas en que unas afirmaciones se enredan y entran en conflicto con otras. Por supuesto, todo esto no hace más que confirmar la limitación y por tanto el escaso valor del saber presente de los seres humanos, sobre el que insiste Sócrates hasta la saciedad en su discurso de la Apología. También justifica el escaso interés que demuestra por la calidad de las premisas de partida de la conversación. El único camino para superar la limitación presente y acceder a un saber valioso es llevar adelante el examen metódico de las propias ideas, durante el tiempo que sea preciso y con la colaboración de cuantos interlocutores sean precisos. En este sentido, el optimismo socrático podría desempeñar también un papel metodológico, al centrar la atención de todos en lo único que debería importar desde su punto de vista, las conclusiones esperadas, y desviarla de lo que no debería hacerlo, las premisas actuales.

El accidentado devenir de las investigaciones socráticas no se corresponde demasiado con la imagen relativamente pacífica que dio de ellas Aristóteles, como la inducción de definiciones universales a partir del examen de casos particulares. En los diálogos más socráticos de Platón, casi cada nuevo caso examinado obliga a un replanteamiento completo de la definición que pretendía demostrarse con ellos,

lo que vuelve prácticamente irreconocible la inducción. Es más, también nuestra descripción anterior resulta mucho más ordenada y previsible que los diálogos reales, los cuales resultan siempre más variados, más flexibles e incluso más confusos de lo que todas estas indicaciones dan a entender. A veces los propios participantes en el diálogo pierden de vista el hilo argumentativo y razonan de forma circular o aparentemente sin rumbo. Esto ha llevado a algunos, como hemos visto, a negar que exista tal cosa como un método socrático en estos primeros diálogos. La mayoría de los intérpretes actuales, no obstante, prefieren decir que el método socrático debe verse más como un arte que como un método, por lo menos en el sentido que da la filosofía posterior a este término.

Cuando se habla de método en filosofía, se acostumbra a pensar en algo más o menos próximo a la definición que propuso Descartes de él como un conjunto de «reglas ciertas y fáciles que cualquiera que fuera el que las observara con exactitud le sería imposible tomar lo falso por verdadero, sin requerir inútilmente esfuerzos de la mente, pero aumentando siempre gradualmente el [propio] saber>. Nada más lejos de lo que propone Sócrates: igual que el herrero, el zapatero o el médico, con los que se compara una y otra vez, Sócrates aplica un conjunto difuso de técnicas y destrezas extraídas de la experiencia práctica, que no sería capaz de definir a través de un conjunto de reglas abstractas. Por otro lado, Sócrates tampoco puede garantizar su resultado con la seguridad que lo hace Descartes; es más, el primer resultado que obtiene, y el único que reivindica propiamente en su discurso de la *Apología*, no es la verdad sino un estado de duda o aporía, tanto en él mismo como en su interlocutor. Es interesante observar que la duda constituye el punto de partida del método de Descartes, su primera regla «cierta y fácil», mientras que para Sócrates es el primer resultado de la aplicación del método, obtenido además —en caso de obtenerse, pues el hombre se resiste a ello tanto como puede—con gran esfuerzo y dificultad.

En lo que ambos coinciden, no obstante, es en el objetivo último de aumentar el saber. Que el objetivo es este para Sócrates y no la aporía en sí se pone de manifiesto precisamente por algunas de las actitudes que adopta cuando las cosas se ponen difíciles en estos primeros diálogos. Así, cuando sus interlocutores se enredan con él en la aporía y dan signos de querer abandonar, Sócrates es quien se es fuerza por salvar la situación, quien sugiere retomar vías que antes se habían descartado o insiste en hipótesis que ya se habían revelado como dudosas. Lejos de buscar el cierre de la conversación en un gesto de provocación, Sócrates se esfuerza tanto como puede por mantenerla viva. Para ello está dispuesto además a admitir una variedad mucho mayor de componendas y arreglos provisionales de lo que sugiere la idea de un método puramente refutatorio, como insistió en verlo la tradición posterior, que fue la que lo bautizó como elenchós. Precisamente estos arreglos y componendas son los que permiten a Sócrates mantener a sus interlocutores y a sí mismo en el único camino capaz de resolver la aporía creada, y que no es otro que

la ampliación permanente del círculo de perspectivas y cuestiones consideradas durante tanto tiempo como sea preciso.

¿QUIÉN HABLA A TRAVÉS DE SÓCRATES?



El filósofo Gregory Vlastos (1907-1991) sugirió que el joven Platón comenzó a escribir sus diálogos convencido de la verdad sustancial de las enseñanzas de Sócrates y de la validez de su método. Más tarde empezó a desarrollar sus propias doctrinas, pero se resistió a romper con la figura de Sócrates, tal vez por apego literario al personaje, o por la ascendencia que seguía teniendo Sócrates para él. Cabría distinguir, por tanto, unos diálogos tempranos donde lo que leemos corresponde en gran medida al Sócrates histórico, y unos diálogos de madurez o transición donde Platón empieza a hablar por boca de Sócrates (es lo que se ha dado en llamar la «teoría del portavoz»). Según Vlastos, los dos «Sócrates» que reconoce de este modo en los diálogos platónicos son tan dispares entre sí en cuanto a ideas y prácticas que convertirían a Sócrates en un auténtico «esquizofrénico» si tuviéramos que atribuirlos a una misma persona. En el siguiente esquema se comparan las posiciones respectivas de uno y otro Sócrates en relación con diversas cuestiones.

SÓCRATES Y LOS ESCÉPTICOS

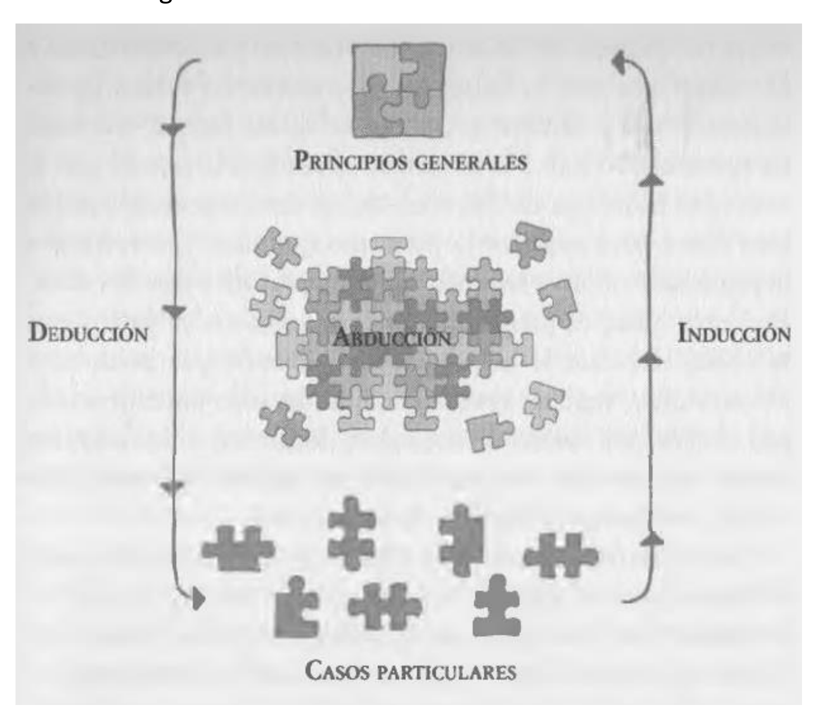


La Academia fundada por Platón experimentó una auténtica revolución a mediados del siglo m, cuando Arcesilao accedió a su dirección. Influido por la lectura de los diálogos tempranos de Platón y en especial por la Apología de Sócrates, se convenció de que no era posible tener un conocimiento cierto de nada. Recomendó por tanto a los miembros de la Academia que suspendieran el asentimiento a cualquier tesis, o epojé (en griego, suspensión), dando inicio a lo que se conoció como la Nueva Academia, de orientación escéptica. Arcesilao entendía ir aún más lejos que Sócrates, pues si este —según su lectura— había dicho «solo sé que no sé nada», él añadía que ni siquiera esto podía saber. El escepticismo siempre se ha visto envuelto en el debate acerca de si es posible afirmar una postura escéptica sin caer por ello mismo en el dogmatismo. Sean cuales sean las dificultades del escepticismo como postura teórica, su vertiente práctica es mucho menos vulnerable a cuestionamientos de este tipo. Así, el principal impulso de la Academia escéptica era la crítica a la escuela estoica, su gran rival. La actitud práctica era también la diferencia fundamental que los separaba del propio Sócrates, que fue retratado por Platón como un buscador apasionado de la sabiduría, más allá de cómo se interpreten sus posiciones en cuanto al saber. El período escéptico de la Academia termina definitivamente a principios del siglo i a.C., con Antíoco de Escalón, quien propuso alejarse de Sócrates para volver a las doctrinas más genuinamente platónicas. En la imagen, detalle de la Escuela de Atenas, de Rafael, en cuyo centro aparece Sócrates.

Desde este punto de vista, cualquier intento de encajar el método socrático en los modelos formales de razonamiento que propuso Aristóteles —o en cualquier otro esquema formal, por lo demás— no puede menos que resultar insatisfactorio. No obstante, algunos lógicos han sugerido que si se quisiera dar alguno, la inducción no sería el mejor candidato ni siquiera dentro del propio esquema aristotélico. El modelo que se ha sugerido es uno que queda por debajo incluso de la inducción en cuanto a certeza lógica, y que Aristóteles consideró por ello inadecuado para la ciencia. Se ha dicho a menudo que es el razonamiento propio de los detectives, o de los médicos. Se trata de lo que Aristóteles llama la «abducción», cuyo

objetivo es buscar la mejor explicación posible de ciertos resultados a partir de una combinación de casos particulares y reglas generales. Es un rasgo característico de la abducción que no puede garantizar un acercamiento gradual a la verdad como el que ofrece la inducción —o como el que asegura Descartes para su propio método—, aunque sí cabe confiar razonablemente en que sea así.

A la vista de la insistencia de Sócrates en la afinidad de su método con esta clase de artes, así como de ciertas actitudes que adopta acerca de su propio progreso en el saber, es probable que este fuera el modelo de razonamiento en el que más se habría reconocido. Eso sí, siempre que se tomara en combinación con la idea de una investigación lo más amplia posible, y que no admitiera otra finalidad más concreta que el arte de vivir en general.



Al margen de (a deducción —que trabaja de lo general a lo más específico— y la Inducción —de lo específico a lo general—, Aristóteles llamó «abducción» al modelo de razonamiento que combina juicios generales y particulares para llegar a una conclusión.

EL ESPÍRITU DIVINO

Si hemos de tomarnos en sentido literal el relato de Sócrates, su práctica filosófica más característica empieza tras la visita de Querefonte al oráculo de Delfos, y en obediencia a la misión que este le había encomendado, de forma típicamente oscura e indirecta. Los especialistas fechan este viaje en tomo al 430 a.C. No obstante, es razonable pensar que la actividad filosófica de Sócrates debía de ser previa, aunque solo fuera para explicar la pregunta que hizo Querefonte a la pitonisa acerca de si había alguien más sabio que Sócrates. Por otro lado, el propio Sócrates apunta en su juicio que la orden del dios le había llegado

también por otras vías: «Como digo, realizar este trabajo me ha sido encomendado por el dios por medio de oráculos, de sueños y de todos los demás medios por los que alguna vez alguien, de condición divina, ordenó a un hombre hacer algo».

Una de las vías que más han llamado la atención es lo que Sócrates llama el espíritu divino, *daimonion* en griego. Un *daimonion* era una figura intermediaria entre los dioses y los hombres, o bien, según algunas versiones, la manifestación velada del propio dios. De acuerdo con Sócrates, un espíritu divino de esta naturaleza lo acompañaba desde la infancia y tomaba la forma de una voz que escuchaba en su interior. La intervención divina no distinguía entre ocasiones grandes y pequeñas, pero en cambio se caracterizaba siempre por tener un sentido negativo: no le decía lo que debía hacer sino lo que no debía. Se entiende que quien así se dirige a Sócrates es el dios Apolo, y su intervención podía ser tan trivial como detener sus pasos cuando iba a marcharse y estaba a punto de llegar un interlocutor interesante, o tan trascendental como negarle cualquier implicación en la política de la ciudad, para mantenerle al margen de disputas y alargar al máximo el tiempo que podía seguir a su servicio. Por supuesto, quien interpreta así el sentido de las intervenciones divinas es el propio Sócrates, ya que estas poseen, como se ha dicho, un carácter puramente negativo.

De acuerdo con esto, existiría una relación previa y continuada de Sócrates con el dios Apolo, el cual sería el principal instigador y facilitador de su actividad filosófica a lo largo de toda su vida. El relato queda muy bien ordenado si pensamos que la visita de Querefonte a Delfos tenía por objeto justamente confirmar esta relación, la cual debía ser bien conocida por ambos, siendo como eran amigos desde la infancia. Además, Sócrates nunca parece interesado en ocultar su relación con el dios; al contrario, sale mencionado en diversos diálogos y es motivo incluso de una atención especial en la Apología. Muchos intérpretes posteriores han considerado extraña cuando menos esta actitud de Sócrates, en la medida en que una relación de este tipo con la revelación divina no parece encajar demasiado bien con su insistencia en la racionalidad y en la reflexión crítica. El intento de encajar todo esto ha llevado a frecuentes debates acerca de cuestiones tales como si se debe atribuir un contenido cognitivo o no a las intervenciones del espíritu divino —es decir, si podemos verlas como una mera corazonada—, si cabe considerarlas externas o internas —dicho de otra forma, si habla el dios o más bien el propio Sócrates—, y exactamente qué clase de autoridad hay que asignarles.

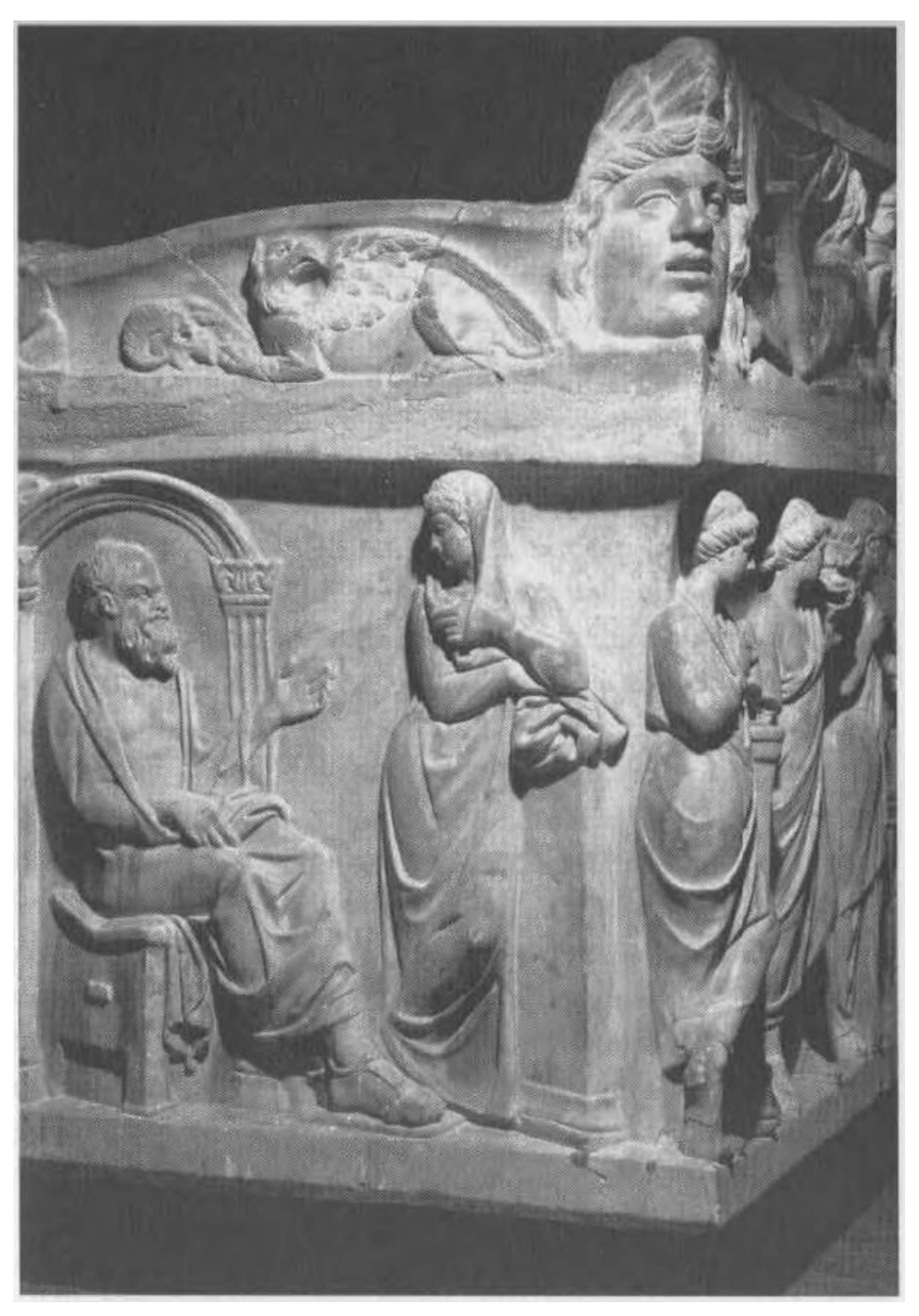
Los diálogos socráticos de Platón —sobre todo los de juventud— no son de mucha ayuda para resolver estas cuestiones. Al hablar de sus inspiraciones divinas, Sócrates no se interesa más que por las razones que ve detrás de ellas en una reflexión posterior. En la medida en que no alcanza a ver estas razones, apela al acierto demostrado por la voz en el pasado. Sócrates se mantiene fiel así a su principio de atender

únicamente al razonamiento que en cada caso le parece el mejor; no obstante, es obvio que en algunos casos admite como mejores razonamientos que para muchos no cubrirían un mínimo de racionalidad. La posición de Sócrates parece defender que no es así como deberíamos enfocar la racionalidad, y que si lo hacemos es solo porque damos al saber humano mucho más valor del que tiene. Cualquiera que se remonte hacia atrás en sus reflexiones no tardará en dar con algo que no sea ya racional de acuerdo con el citado principio de racionalidad, es decir: pronto dará con una idea a la que prestó atención sin haber reflexionado sobre ella. No parece demasiado importante si esta premisa original no reflexionada es una idea recibida y aún no comprendida — incluso una idea innata—, una disposición temperamental, un instinto, etc. En la Atenas del siglo v a.C., no es extraño que alguien viese allí la voz de Apolo, el dios de la luz y la verdad. Para Sócrates, su racionalidad dependerá en todos los casos y exactamente por igual de su examen posterior, cuanto más amplio y sostenido, mejor. No parece que tenga más que decir sobre la cuestión.

Esta idea se puede ampliar mediante las respuestas que da Sócrates a su amigo Gritón en el diálogo del mismo título. El filósofo se encuentra en prisión, en espera de ser ejecutado, y su amigo le insta a escapar. La tenaz negativa del maestro a hacerlo resulta del todo incomprensible para su discípulo, más aún cuando ambos coinciden en que el resultado del juicio es injusto, y que por tanto Sócrates no debería ser ejecutado. Para este, sin embargo, sería un grave error tratar de escapar a este resultado, pues su compromiso con las leyes y los procedimientos de la ciudad que han llevado hasta él es previo y de todo punto insuperable. Sócrates apela a su nacimiento, a su crianza y a su educación para mostrar que atentar contra estas mismas leyes el día en que sus consecuencias fueran adversas para él no podía ser en ningún caso una vía hacia la justicia. Como ya explicaba en la Apología y repite una vez más en el Gritón, de hacerlo así terminaría por reproducir en su lugar de destino una situación muy parecida a la injusta situación que vivía allí. La raíz del problema viajaría con él, impresa en sus actitudes e ideas. En la medida en que las leyes de Atenas son injustas —en opinión de Sócrates no cabe duda de que lo son—, la única vía justa y con alguna opción de éxito para reformarlas es hacerlo de acuerdo con los procedimientos que ellas mismas permiten.

Cabe pensar que la actitud socrática hacia sus deudas en el terreno del saber no debía de ser muy distinta. También debía de parecerle imposible romper con las premisas no reflexionadas de su reflexión, es decir, con todo lo que había recibido de la naturaleza (nacimiento), de su formación (crianza) y de su tradición (educación). Cualquier pretensión de escapar a ellas sería ilusoria, y no haría más que trasladar subrepticiamente esta misma irracionalidad a sus conclusiones. En este sentido, cualquier avance humano

en el plano del saber debe tener lugar desde dentro del modesto e imperfecto saber humano, partiendo de estas mismas deudas con la naturaleza, la tradición y, tal vez, la divinidad, y de acuerdo con un procedimiento que estas permitan. Tanto el principio de racionalidad propuesto por Sócrates como el arte elénctico de conversación que desarrolló de acuerdo con él, habrían sido elegidos entre otras cosas por no pedirle ninguna falsa huida de este tipo.



Detalle del llamado Sarcófago de fas Musas, obra romana del siglo II a.C., conservado en el Museo del Louvre. La escena muestra a Sócrates con una musa, que de acuerdo con la mitología griega era una divinidad inspiradora de la literatura, las artes y las ciencias. La tradición más extendida las consideraba hijas de Zeus, rey de los dioses olímpicos, y Mnemosine, diosa de la memoria.

LA IMPIEDAD DE SÓCRATES

La versión que da Sócrates al comienzo de su discurso de los cargos por los que se le juzga no se ajusta demasiado a los cargos formales que se habían presentado contra él. En cierto modo, da una interpretación filosóficamente mejorada de estos cargos, en el sentido de acercarlos al debate más serio y reflexionado con los filósofos naturales y los sofistas.

Si atendemos a su tenor literal, tal como se recoge en la Apología de Platón, los cargos presentados apelan cuestiones más de fe: «Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes y no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree, sino en otras divinidades nuevas».

Se ha hablado mucho sobre la solidez y la justicia de estos cargos. En otra *Apología*, nada menos que del siglo FV d.C., el rétor bizantino Libanio seguía dirigiéndose al pueblo ateniense —retóricamente, por supuesto— a cuenta de esa vieja cuestión: «Anaxágoras fue justamente encarcelado por su blasfemia en relación con el sol y la luna; expulsasteis a Protágoras con razón por preguntar si los dictes existían o no; fuisteis prudentes al ofrecer una recompensa a quien matara a Diágoras, pues se ría de Eleusis y de sus inefables misterios; ¿pero quién puede decir que hay un argumento o un libro de Sócrates acerca de los dioses que sea contrario a la ley?». Una vez más, el argumento no estaba falto de razón.

La relectura crítica de los relatos religiosos había ido muy lejos en la Grecia clásica. Ya en el siglo vi a.C., Jenófanes había propuesto descartar los episodios de bajas pasiones de los mitos recogidos por Homero y Hesíodo, y sugerido la idea de que había un solo dios y que además era de naturaleza bondadosa. Teágenes de Regio respondió inmediatamente con la primera interpretación alegórica de estos relatos, y sugirió entender la batalla de los dioses como una alegoría del conflicto entre elementos físicos. El ateniense Anaxágoras y sus discípulos cultivaron activamente esta clase de interpretaciones cuasi mecanicistas, y se atribuye a Diágoras de Melos un manuscrito en el que los dioses tradicionales son entendidos como otros tantos estadios en la evolución del universo, el cual es dirigido por un dios único asimilable a la Mente, y que ordena todas las cosas para el bien de la humanidad.

En cierto punto de Las nubes sale el nombre de Sócrates de Melos, un equívoco dirigido sin duda a sugerir que albergaba opiniones parecidas a las de Diágoras de Melos. Yendo más lejos aún, Jenofonte le atribuye toda una teología crítica que va en la línea de estos filósofos críticos. Lo cierto es que nada de lo que nos ha llegado acerca de Sócrates se opone realmente a esta clase de ideas, y eso no es poco si tenemos en cuenta que sus discípulos difícilmente iban a insistir en los aspectos más heterodoxos del pensamiento religioso de su maestro, cuando su primer motivo para escribir sobre él era defenderle de las acusaciones de impiedad. No obstante, a la vista de lo lejos que habían llegado otros filósofos en el cuestionamiento de la religión tradicional, es difícil pensar que Sócrates destacara en este terreno. Y sea

por motivos apologéticos o por la razón que sea, si algo sugieren los testimonios que nos han llegado es que Sócrates destacaba más bien por su prudencia en estas cuestiones.

En la Atenas de la época, la religión era mucho más un asunto de prácticas que de dogmas. El repertorio canónico de mitos, por decirlo así, era el que podía encontrarse en la obra de poetas antiguos como Homero y Hesíodo, pero los nuevos poetas también podían realizar aportaciones propias, en la medida en que ellos también estaban inspirados por los dioses. En general, estos eran una presencia mucho más activa y próxima de lo que son hoy para la mayoría de nosotros, y la piedad consistía ante todo en saber atenerse a las reglas que gobernaban las relaciones entre los dioses y los hombres. Los ritos no quedaban circunscritos a los templos o a los actos públicos que se celebraban periódicamente en la ciudad, aunque estos eran frecuentes y se daba por supuesta la participación de todos los ciudadanos. Un sinfín de momentos de la vida cotidiana y doméstica incluía elementos marcados por la liturgia religiosa, cada uno de ellos perfectamente definido por la tradición y dirigido a ganarse el favor de alguna deidad ligada a un aspecto específico de la vida, o incluso a un lugar concreto. Sócrates no habría sido ninguna excepción en este sentido: «Tengo yo también mis altares y mis cultos domésticos y patrios y todas las demás cosas de esta índole que tienen los atenienses», declara en el Eutidemo. Según Jenofonte, lo mismo podía decirse de su participación en los festivales y en los altares públicos.

En algunos diálogos de madurez, Sócrates critica el empeño de algunos por dar una explicación más «verosímil» de los mitos. Típicamente, las consideraciones religiosas y las racionales se mezclan en la crítica de Sócrates sin que en ningún momento surja un conflicto entre ellas. En el Pedro, Sócrates dice obedecer una vez más una indicación del dios Apolo al no investigar las cuestiones relacionadas con los dioses, en este caso la célebre inscripción del templo de Delfos: «Conócete a ti mismo». Pero al obedecer la orden del dios, Sócrates estaba obedeciendo también, en una segunda reflexión, las mejores razones que él mismo podía darse, pues el proyecto de investigar cuestiones tan alejadas de su experiencia e intereses prácticos resultaba ocioso hasta el punto de ser ridículo. La condena socrática de estas incursiones en terreno sagrado, típicamente tibia también —«no tengo tiempo para esas cosas», se limita a decir—, contrasta con el diálogo entero que lo retrata en esta misma ocupación. En efecto, Sócrates se pasa todo el Eutifrón discutiendo sobre cuestiones divinas, aunque también en este caso puede entenderse que obedece a las órdenes de Apolo, pues se atiene estrictamente a aquella parte de los asuntos divinos que afectan de forma directa a los asuntos humanos.

El Eutifrón es un diálogo ambientado en un trámite previo al juicio de Sócrates. Después de que Meleto presentara sus cargos, el acusado debía ir a ver al arconte rey, que era el magistrado responsable de los casos relacionados con la religión de la ciudad, para que determinara el procedimiento a seguir.

Precisamente en el llamado Pórtico del Rey, Sócrates se encuentra con el ciudadano que da título al diálogo, que se considera a sí mismo un experto en los asuntos de los dioses. Enfrentado a la pregunta de «¿qué es la piedad?», este ensaya la definición de que la piedad consiste en hacer aquellas cosas que agradan a los dioses. La respuesta socrática gira en tomo a una cuestión que había preocupado ya a Jenófanes muchos años atrás, y que era un argumento de repertorio de los sofistas para escurrirse de las convenciones, a saber, las riñas y las indignidades que llenan las páginas de Homero y Hesíodo, y que vuelven imposible reconocer qué es agradable o no para los dioses. Se demuestra así que Sócrates sí estaba dispuesto a sumarse abiertamente a las visiones críticas de los mitos, cuando estos dejaban sin guía moral a los hombres. Ni siquiera la corrección que propone Eutifrón, en el sentido de considerar pío solo aquello que sea agradable a todos los dioses, y no solo a algunos de ellos, es suficiente para Sócrates. Eutifrón se hunde sin remedio en los equívocos y las contradicciones mientras intenta responder si algo es bueno porque es querido o querido porque es bueno, ya sea a criterio de los dioses o de los hombres.

Se ha dicho que la derrota de Atenas frente a Esparta en la guerra del Peloponeso, pocos años antes del juicio de Sócrates, había dado lugar a una crisis religiosa entre los atenienses, que echaban la culpa de sus miserias al relajamiento de sus prácticas religiosas y a la consiguiente animadversión de los dioses. Eso tal vez podría explicar que unas críticas tan extendidas a la religión tradicional como las que expresa Sócrates en este diálogo pudieran dar lugar a una reacción tan furibunda entre sus conciudadanos. No obstante, es probable que no fueran estas críticas lo que más pesara en su juicio. El propio Sócrates apenas presta atención a este asunto en su discurso de defensa, y dedica en cambio gran atención al espíritu divino o daimonion que lo acompañaba desde joven. Cuando tiene que resumirle a Eutifrón los cargos que pesan sobre él, se queda en que «dicen que soy hacedor de dioses». En efecto, la relación de Sócrates con el espíritu divino podía resultar mucho más explosiva que la crítica a las tradiciones en un contexto como el descrito. Los nuevos dioses debían ser aprobados por las autoridades atenienses, y la idea de que dioses traídos de fuera pudieran inspirar actitudes contrarias al bien de la ciudad encajaba perfectamente en el ambiente paranoico del momento. Por otro lado, no podía decirse que aquella divinidad observara el comportamiento esperable. La relación entre los dioses y los hombres era en general un asunto público y mediado por el culto; una divinidad que mantuviera una relación continuada, íntima y directa con un individuo en particular era un hecho original y por ello mismo aún más inquietante.

En el Eutifrón, los sucesivos intentos de definir la piedad progresan hasta convertirla en un servicio que prestan los hombres a los dioses. De entrada, este servicio parecería ser los sacrificios y las oraciones que les ofrecen todos los atenienses, Sócrates incluido. Pero ¿de qué les sirven a los dioses estos sacrificios y oraciones? ¿No debería ser de otra naturaleza el servicio prestado por los hombres? Sócrates insiste varias

veces en esta pregunta y se lamenta de un modo inusual cuando Eutifrón no es capaz de dar otra respuesta: «Por muy poco, Eutifrón, habrías podido decirme lo más importante de lo que yo te preguntaba, si hubieras querido». El diálogo reprende inmediatamente la línea habitual en las obras del período más socrático de Platón: Eutifrón solo sabe explicar la utilidad de los sacrificios para los dioses diciendo que les complacen, por donde la conversación vuelve al mismo punto en el que había comenzado. Sócrates juega con la idea de que entre los dos solo han logrado construir un laberinto, y cuando propone volver a empezar, su interlocutor se excusa y poco menos que huye de él. Algunos intérpretes han pensado, no obstante, que tal vez en este caso la aporía encubría una respuesta concreta a la pregunta, y que Sócrates pretendía llevar hasta sus últimas consecuencias la reinterpretación en clave moral de los dioses, en una línea próxima a la teología racionalista que le atribuía Jenofonte. Desde este punto de vista, el único servicio que los hombres podrían prestarles a los dioses sería su propia virtud, por donde Sócrates debería de ser visto como el primer servidor del dios Apolo, y su actividad filosófica como el servicio más apreciado por los dioses. Desde este punto de vista, la continuidad entre la experiencia religiosa y la actividad filosófica de Sócrates sería completa.

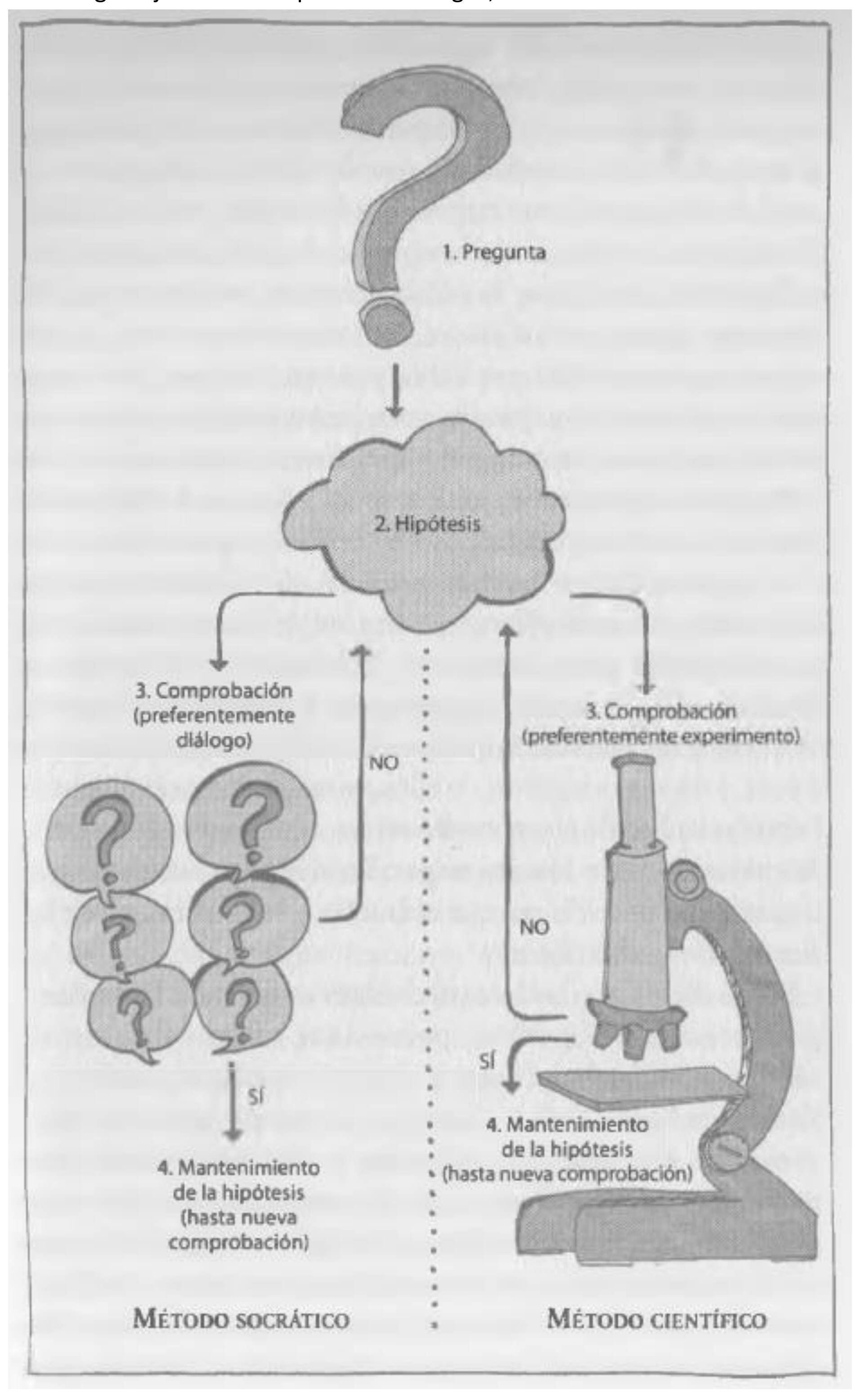
¿FUE SÓCRATES UN FRENO PARA LA CIENCIA?

Se ha dicho que Sócrates fue el responsable de desviar el interés de los objetos a las ideas, y de retrasar con ello unos cuantos siglos el progreso científico. Ciertamente, Sócrates se desmarca de los filósofos naturales al centrar su interés en el hombre y la virtud, y en diálogos como el Fedón o el Fedro manifiesta expresamente que los asuntos de la física escapan tanto a las capacidades como a los intereses de los hombres.

El hombre como experimento

No obstante, en los diálogos platónicos de juventud, los que se consideran más próximos al Sócrates histórico, este no establece ningún tipo de corte entre la investigación de las ideas y la investigación de los objetos, o entre la ética y la física. De hecho, la cuestión ni siquiera se plantea. Sócrates simplemente es coherente con su idea básica de que el hombre no puede avanzar en el conocimiento si no es a partir de una asunción radical del carácter limitado de su experiencia y de sus intereses. No tiene nada de extraño pues que sus investigaciones se orienten hacia el contraste de las experiencias e intereses de los distintos hombres, y que el mejor laboratorio para Sócrates sea una plaza pública. Pero eso no significa que Sócrates rechace la experiencia directa con los objetos, o los conocimientos que versan sobre estos. En un diálogo temprano como es el Cármides, Sócrates deja claro que para alcanzar el saber deberán examinarse no solo los «dichos» sino también los «hechos», y que el verdadero saber consiste al fin en conocer de forma exhaustiva todos los objetos y experiencias implicados en cada cuestión. La crítica de Sócrates a los físicos que le preceden —y también a los que llegarán siglos después— no va más allá de decir que confían demasiado en su capacidad de acceder directamente a una experiencia que no esté limitada por su propia perspectiva. Si es preciso atribuir a alguien el papel de freno de la ciencia. Platón probablemente sea mejor candidato que Sócrates. En efecto, la distinción entre los «dichos» y los «hechos», y la insistencia en que

el saber debe interesarse solo por los primeros e ignorar los segundos, es algo que emerge progresivamente en los diálogos platónicos de madurez, amparado en una teoría que va mucho más allá de lo que Sócrates sugiere jamás en sus primeros diálogos; la teoría de las Ideas.



LA IRONÍA

Si alguien pensaba que Sócrates depositaba alguna esperanza en el resultado del juicio, su último alegato antes de la condena debería convencerle de lo contrario. Da casi la impresión de que Sócrates —nada menos— se cansa de argumentar. Sus últimas palabras vienen a ser que si sigue insistiendo en lo que ha estado diciendo desde el principio, a saber, que todo cuanto ha hecho para verse acusado en un juicio por impiedad lo ha hecho por obediencia a un dios, no lo van a creer. Que si trata de explicarlo de otro modo, tampoco lo van a creer. Y que cuanto más insista, menos aún lo van a creer. Para explicar esta curiosa situación, recurre a la palabra ironía; «No me creéis, pensando que hablo irónicamente». Es la única vez que Platón pone esta palabra en boca de Sócrates.

La ironía tiene su origen en uno de los personajes habituales de la comedia griega antigua, el Eiron, cuyo rasgo característico consistía en ocultar o rebajar engañosamente sus verdaderas habilidades con el fin de sacar ventaja al pretencioso Alazon, su pareja típica en el escenario. No hace falta decir que en un primer momento el término tiene un sentido bastante negativo, ligado al engaño y a la tomadura de pelo; Aristófanes sitúa al ironista directamente entre los mentirosos, los timadores y los charlatanes. Cuando ya se ha votado su condena, Sócrates se dirige de nuevo a sus jueces para decirles: «Quizá creéis, atenienses, que yo he sido condenado por faltarme las palabras adecuadas para haberos convencido... Está muy lejos de ser así». En efecto, hubiera bastado con haber llorado, suplicado y dicho cualquier cosa que los jueces desearan oír con el fin de ganarse su favor; es decir, con que se hubiera comportado como un auténtico Eiron de comedia, y se hubiera aprovechado de la ingenua presunción de los atenienses. Se discute si este es el sentido que debe darse a la palabra «ironía» cuando otros personajes de los diálogos socráticos lo acusan de ella, y son unos cuantos los que lo hacen.

Cada caso tiene su contexto y por supuesto no es cuestión fácil de resolver. Es posible que quienes no habían tenido mucho trato con Sócrates lo acusaran lisa y llanamente de mentir; ya no lo es tanto que lo hicieran personas que lo conocían tan bien como su discípulo Alcibíades. Pero cuando se trata del significado que el propio Sócrates pudiera dar a la palabra, la cuestión se reduce a si estamos dispuestos a considerar que el pensador era torpe al hablar, pues nadie puede pretender que su discurso en la Apología sea un engaño mínimamente competente.

Tal vez por eso la mayoría de los intérpretes opta por situar la ironía socrática más cerca del significado que le dará Aristóteles unos años después. Es probable incluso que Sócrates hiciera una contribución importante a este cambio en el sentido de la palabra. Y el cambio en cuestión se resume en que todo aquello que el Eiron de las comedias se esfuerza por ocultar, el ironista de Aristóteles lo muestra bien claramente para quien quiera —o sepa— verlo. Es decir, ambos ironistas aparentan ser menos de lo que

son, ambos afectan una modestia excesiva, pero uno lo hace con engaño y el otro no, o no del todo; deja pistas para reconocer su engaño, que al menos algunos deben poder detectar. La supresión del ánimo de engañar explica el repentino ennoblecimiento de la ironía, que pasa a ser una marca de distinción y refinamiento. No hace falta decir que para Aristóteles el ejemplo paradigmático de este ironista es Sócrates.

En su versión más característica, la ironía socrática toma la forma de un elogio excesivo a su interlocutor, como por ejemplo cuando Sócrates se propone como discípulo de Eutifrón; o bien toma la forma de gestos que denotan una gran inferioridad, como cuando Sócrates tiembla de miedo al oír que Trasímaco levanta la voz. El carácter infundado de estas exhibiciones de modestia se pone claramente de manifiesto a las pocas páginas, o incluso a las pocas líneas. Para quien ha leído unos cuantos diálogos socráticos, es sencillamente imposible no ver ironía en estos pasajes. De hecho, no cabe duda de que la escritura jugó un papel en todo esto. La ironía surge de forma natural cuando el autor de tragedias o de diálogos socráticos elabora variaciones sobre un tema que su lector conoce perfectamente, y cuyo desarrollo es capaz de anticipar. Pero, ¿podía decirse lo mismo de la mayoría de quienes escuchaban a Sócrates en vivo?

«Y CON ÉL TERMINÓ LA TRAGEDIA»



En la Antigüedad circulaban toda clase de anécdotas jocosas sobre la especial relación que existía entre Sócrates y el autor trágico Eurípides, en general dirigidas a sugerir que era Sócrates quien le escribía —o

por lo menos le inspiraba— las tragedias. Es probable que no hubiera nada detrás de ello más allá de la mera afinidad intelectual que el entendido público de Atenas veía entre las obras de Eurípides y el espíritu argumentativo, optimista y moralista de Sócrates. En su obra *El nacimiento de la tragedia* (1872) Nietzsche asegura que la tragedia se basaba en el equilibrio entre este espíritu socrático, que bautizó como «apolíneo», y lo que llamaba el impulso «dionisíaco», ligado al caos, el dolor, la violencia. Según Nietzsche, la influencia de Sócrates fue la responsable de la muerte del género, al romper este equilibrio en la obra de Eurípides y en general en el ambiente cultural griego. Más allá de lo que pueda pensarse de la teoría de Nietzsche, el género trágico no sobrevivió a la época de Sócrates. En la imagen, escena de la Medea de Eurípides representada en un vaso griego del siglo IV a.C.

Algunos han sugerido que estos elogios exagerados podrían no ser más que fórmulas de cortesía; otros, que la intención de Sócrates no iba más allá de enjabonar al otro para animarle a hablar. En ambos casos, sin embargo, debe reconocerse que Sócrates lleva la cortesía mucho más lejos de lo que parecería necesario. No solo se presenta como un discípulo, sino que se comporta en todo momento como tal. Acepta cuanto diga su interlocutor, sin oponerle otra cosa que no sean preguntas. Lejos de competir con él por imponer sus ideas, le apremia para que lleve más lejos las suyas. No puede decirse que sea una conversación al uso, ni al de ahora ni menos aún —si tenemos en cuenta el carácter competitivo de ios griegos— al de entonces. En el Teeteto, Sócrates propone una' clave para entender esta inusual forma de conversación cuando asegura que practica el mismo oficio que su madre, que era comadrona. De ahí procede la tradición de dar al método socrático el nombre de mayéutica, que significa obstetricia, en griego.

De acuerdo con los términos de esta analogía, Sócrates también ayuda a dar a luz, pero no al cuerpo, sino al alma, y no hijos, sino ideas. Por lo demás, ambas son modestas artes humanas de la especie que Sócrates ponía siempre como modelo. Es más, la analogía parece escogida para subrayar la modestia del arte socrático, pues en ambos casos se trata meramente de asistir al parto de otro, sin poner nada propio. Si trasladamos la analogía al escenario de los diálogos platónicos que se consideran más próximos a Sócrates —entre los que no acostumbra a figurar el Teeteto —, el resultado del parto, o de esa extraña conversación basada en la modestia superlativa, debería ser que el interlocutor termine por contradecirse a sí mismo, sin necesidad de que lo haga Sócrates.

En el fondo, el parto no habría hecho sino empezar en este punto, lo que empieza a volver incómoda toda esta analogía y recomienda volver al escenario de la conversación. En los diálogos más socráticos de Platón, las conversaciones no terminan propiamente, sino que se interrumpen, del mismo modo que no se llega a un acuerdo, sino a una aporía. La diferencia con los diálogos de épocas posteriores de Platón podría resumirse en que la conversación se prevé más larga. Pero la modestia sería una buena palabra

para describir esta disciplina del pensamiento en que parece consistir el arte socrático. Se trataría de que el pensamiento se impusiera más límites de los que la existencia humana le depara habitualmente, de que los buscara de forma deliberada a través de la contradicción, como único camino abierto a los hombres para superar estos mismos límites al término del proceso. Para quienes acepten esta descripción del método socrático, el exceso de modestia en que consiste la ironía para Aristóteles no describe solo una argucia puntual dirigida a facilitar ciertas fases de la conversación, sino la estrategia socrática en su conjunto.

En la completa teoría de la ironía que elaboró el rétor Quintiliano en el siglo r d.C., a partir de la reelaboración de las ideas de Aristóteles que había propuesto ya Cicerón un siglo antes, la ironía ha perdido aquella relación tan estrecha que mantenía con la modestia. Igual que en las definiciones de los diccionarios actuales, se trata de decir algo pero dar a entender otra cosa, y más específicamente lo contrario de lo dicho. La ironía se ha convertido así en un juego serio y refinado, en un magnífico entretenimiento cultivado y también en una forma de separar a quienes entienden de quienes no. Quintiliano distingue entre la ironía como tropo puntual —que apenas afecta a unas pocas palabras y resulta relativamente fácil de detectar— de la ironía como figura, que vendría a ser una versión ampliada y mucho más sutil de lo anterior, y que afectaría a todo el discurso del ironista. En el caso extremo, podría ocurrir que todas y cada una de las palabras que este dijera conservaran su sentido corriente, y sin embargo fuera manifiesto —para quien supiera verlo— que el discurso en su conjunto tenía un sentido opuesto al pretendido. Esta forma de ironía podía llevarse tan lejos como se quisiera, y podía llegar a caracterizar una vida entera. El ejemplo que ofrece Quintiliano de esta última situación es, de nuevo, Sócrates.

Ciertamente, cuando uno adopta esta perspectiva resulta muy difícil no ver todas y cada una de las palabras y los comportamientos de Sócrates como partícipes de esta figura irónica global. Es el más sabio, pero se presenta como el más ignorante; en todo momento guía la conversación, pero simula dejarse llevar por ella; solo se ocupa de la verdad, pero habla de forma irónica; es el maestro por antonomasia, pero se hace pasar por un discípulo. Enseña la más alta sabiduría, pero siempre parece estar hablando de herreros y zapateros, y de hecho no tiene problema para impartir este mismo saber al primero que se encuentra por la calle, la mayoría de las veces incluso en el mercado, justo al lado de los que cambian moneda. Los demás aspectos de la biografía de Sócrates abundan en la misma dirección. Siendo el más noble de los hombres, va pobremente vestido y descalzo todo el año; en el juicio dice que solo puede pagar una mina como multa a cambio de su vida, cuando Protágoras habría llegado a cobrar cien por un solo curso. A pesar de su legendaria continencia frente a las debilidades y placeres humanos, los escenarios

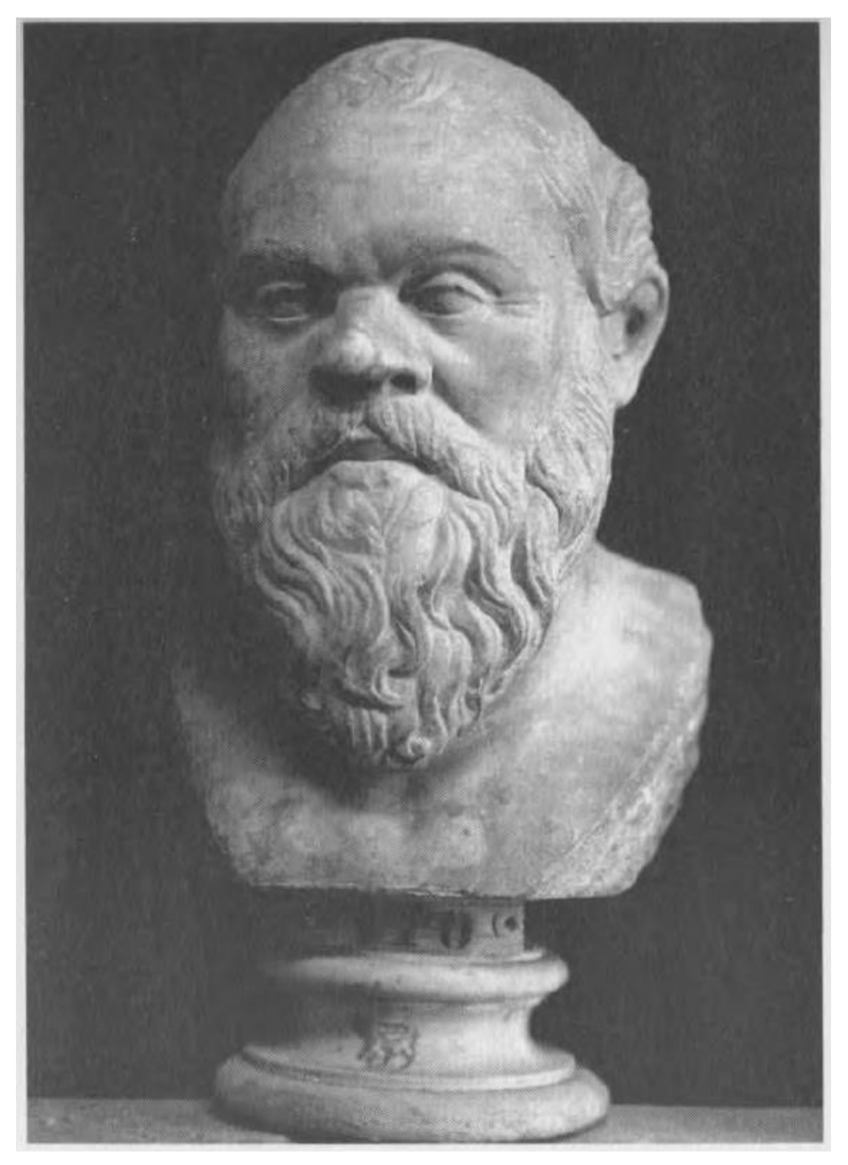
de sus diálogos raramente son más dignos que una opípara cena con borrachera incluida o una visita al gimnasio para espiar a jóvenes apuestos, por no hablar del juzgado y la prisión. Es un hombre que vive solo para la filosofía, pero tiene una esposa —algunas tradiciones hablan de dos esposas— y tres hijos, y su vida familiar es generalmente descrita como una zapatiesta interminable. La cosa llega incluso a su aspecto físico, lo que debería empezar a hacemos sospechar acerca de quién mueve realmente los hilos de esta estrategia irónica.

En efecto, casi todas las descripciones que nos han llegado de Sócrates coinciden en lo feo que era, y en su gran parecido con un sileno, figura mitológica a medio camino entre los dioses y los hombres, y que evoca a un hombre primitivo, bárbaro e incivilizado. En una descripción que se cita a menudo, Nietzsche destaca sus «ojos de cangrejo, sus labios gruesos y su vientre colgante», y llama la atención sobre el hecho notable de que fue el primer gran heleno de quien se dijo que no era guapo. En la Antigüedad circulaba la anécdota del sabio de origen tracio llamado Zopiro —tomada probablemente del diálogo del mismo título escrito por otro discípulo de Sócrates, Fedón de Elis—, cuya especialidad consistía en adivinar el carácter y las costumbres de las personas a partir de su fisonomía. Según se decía, al encontrarse con Sócrates, el hombre diagnosticó al instante estupidez, intemperancia y lujuria; ante las carcajadas de los discípulos presentes, Sócrates salió en defensa una vez más de la sabiduría de su interlocutor, asegurando que todos aquellos vicios le eran bien propios por naturaleza, y que solo lograba vencerlos con mucha disciplina.

La tradición posterior no hizo sino abundar en esta misma línea. De forma sin duda interesada, la escuela aristotélica o «peripatética» convirtió a Sócrates en un hombre sin ninguna educación, grosero e ignorante. El filósofo Aristoxeno le retrataba en el siglo iv a.C. como un ser colérico, sensual y dominado por la lujuria, sin diferenciar en este punto entre hombres y mujeres. Muy pronto se le atribuyó una amante, Mirtó, que la tradición posterior convirtió en segunda esposa y le asignó dos de sus hijos, para finalmente proclamar que Sócrates había sido bígamo. Más lejos aún de la imagen que teníamos de él, se le llegó a tildar de avaro y usurero. Los excesos de los peripatéticos encontrarán respuesta en autores como Plutarco, ya en el siglo i a.C., pero es importante no perder de vista que la burla acompañaba a Sócrates ya desde sus orígenes, cuando era personaje habitual en las comedias de su tiempo. Se ha dicho que la filosofía guarda una relación particular con la risa, en la medida en que es la respuesta que cabe esperar ante el cuestionamiento del sentido común. Siendo Sócrates el primer filósofo que asume de forma deliberada este papel, la burla forma parte inseparable de su figura.

De acuerdo con lo dicho, tanto la fealdad de Sócrates como sus demás rasgos y atributos deben entenderse como una máscara. Todos estarían cuidadosamente moldeados para encajar en el método que resume el discurso de la Apología. Tanto es así, que detrás de esta máscara ya no debería buscarse al

maestro sino más bien a sus discípulos, es decir, no a un Sócrates histórico sino a un autor posterior como Platón, Jenofonte o Cicerón, el cual construye y mueve los hilos del personaje de acuerdo con las especificaciones del método. En definitiva, Sócrates se habría confundido con el método que había creado hasta el punto de que no quedaría nada del hombre real. El ejemplo extremo de todo esto tal vez sea el hábito de Aristóteles y de todos los lógicos posteriores de usar a Sócrates como protagonista modelo de sus silogismos, en combinaciones tan cargadas de ironía —nada intencionada, en este caso— como: «Todos los hombres son mortales; Sócrates es un hombre; Sócrates es mortal» (¿Verdadero o falso?).



Algunos especialistas consideran que este busto en mármol podría basarse en una estatua de bronce comisionada por los discípulos de Sócrates poco después de su muerte. Se reconocen los rasgos habituales en las descripciones de las fuentes escritas: calvicie incipiente, ojos saltones, nariz chata, labios carnosos, barba desordenada. No obstante, las reproducciones visuales de Sócrates están tan sometidas como las escritas a la interpretación de cada autor y momento.

No obstante, es un rasgo propio de la ironía que, una vez comienza a actuar, su contagio no se detiene fácilmente. Así, a partir del romanticismo se abre paso la idea de que la ironía de Sócrates podría girarse también contra él mismo. Para autores como Schlegel o Kierkegaard, ya no estaba tan claro que él mismo supiera hacia dónde llevaba a su interlocutor. Sócrates se convertía de este modo en el ironista más puro que haya existido jamás, y por ello mismo en el individuo más auténtico y misterioso. Tal vez incluso la ironía de los diálogos platónicos estuviera ahí para encubrir el hecho de que el propio Platón no sabía qué pensaba Sócrates. En este ambiente de ideas se entiende otra frase célebre de Nietzsche: «[Sócrates] tenía un alma, pero tras ella, otra más, y tras la segunda, una tercera. En la primera de ellas, Jenofonte se instala para dormir; en la segunda. Platón; en la tercera, una vez más Platón, pero Platón con su propia segunda alma», y así sucesivamente, cabe pensar. No es fácil sustraerse a la impresión, sin embargo, de que en esta clase de lecturas supremamente irónicas se pierda de nuevo al pensador que perseguía un saber modesto y humano, o al menos eso decía. Los atenienses no lo creyeron, y muchos de sus lectores posteriores han seguido sin hacerlo.

Capítulo 3

LA ÉTICA COMO EXAMEN DE UNO MISMO

Del mismo modo que según el método socrático la persona es la única puerta al saber, todo avance en el saber se convierte a través de este método en una mejora de la virtud de esta persona y en una contribución a su felicidad. Saber y virtud son dos aspectos totalmente inseparables para Sócrates.

Inmediatamente después de conocer su sentencia a muerte, Sócrates lanzó un complicadísimo reproche a sus conciudadanos: «Por no querer esperar un tiempo no largo, atenienses, vais a tener la fama y la culpa, por parte de los que quieren difamar a la ciudad, de haber matado a Sócrates, un sabio. Pues afirmarán que soy sabio, aunque no lo soy, los que quieren injuriaros». El reproche es de ida y vuelta. Sócrates se suma a quienes reprocharán a los atenienses haberle condenado, pero no por causa de la mala fama que va a darles el hecho de condenar a un sabio. En esto se considera tan difamado como la propia Atenas. Es decir, la difamación de Atenas sería pretender que es una ciudad que rechaza a los sabios, cuando la realidad era exactamente la contraria: la ciudad era el escaparate de todas las novedades intelectuales, y cualquiera que se considerase un sabio debía acudir a ella para probarse como tal. La difamación de Sócrates, en cambio, sería suponer que participaba también en esta ostentación, cuando él no tenía ninguna sabiduría que lucir y así se esfuerza en hacérselo ver a los atenienses. No obstante, y de acuerdo con las explicaciones que acababa de dar, eso era justamente lo que lo convertía en un auténtico sabio, incluso en el mayor de todos. La culpa de Atenas —esta ya no una difamación sino muy real— sería haber matado a este sabio.

La complicación del reproche está más que justificada por la cantidad de cosas que debía decir Sócrates en poco espacio, si quería reflejar su punto de vista sobre la cuestión. En efecto, la relación del filósofo con Atenas era complicada, no solo por su parte sino también por parte de la propia ciudad, y movilizaba por ambos lados altos niveles de identificación y rechazo. En esto, probablemente no se distinguiera demasiado de la relación que mantenemos la mayoría de nosotros con nuestras comunidades de origen. Pero en la medida en que pueden decirse estas cosas, esto es algo que surgió en aquel momento y lugar históricos. Puede decirse que en Sócrates madura finalmente el enfrentamiento entre el sabio y la comunidad que venía gestándose desde hacía tiempo en el Mediterráneo, con la progresiva erosión de las estructuras de las sociedades tradicionales. Y el sabio en este caso no era sino la avanzadilla del individuo como tal, que emerge en esta época como un ente autónomo frente a su comunidad. El surgimiento de la ética debe ponerse por tanto en el contexto de esta nueva y compleja relación. Lejos de debatirse en términos abstractos, sin embargo, este tema fundamental se debatiría en buena medida a propósito de

Sócrates y en estrecha conexión con sus circunstancias personales. Más allá del multitudinario juicio público que se celebró en su momento, y del género literario que se consagró a examinarlo durante todo el siglo siguiente, la Antigüedad siguió reelaborando en diverso tono y manera los argumentos implicados. Hoy sigue siendo un tema clásico preguntarse cómo pudo una ciudad como Atenas, modelo para toda Grecia de respeto a la sabiduría y a la libertad, de vocación por el debate y el examen crítico de sus decisiones, condenar a su filósofo por excelencia, al que mejor encarnaba estas mismas virtudes.

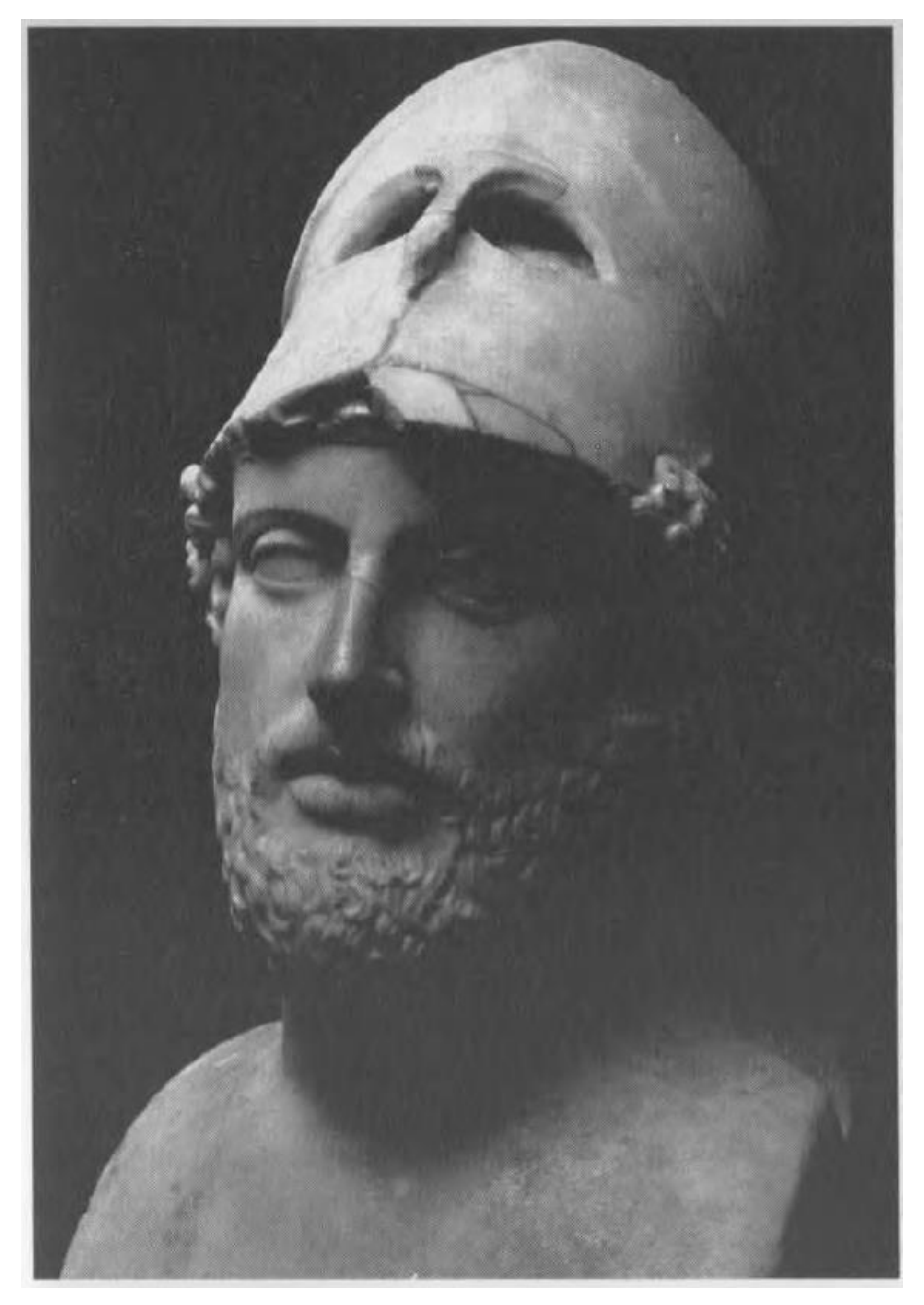
SÓCRATES Y PERICLES

La proclamación de Atenas como el «modelo para toda Grecia» está tomada del Discurso fúnebre de Pericles, tal como lo recoge el historiador griego Tucídides en su Historia de la guerra del Peloponeso. Se trata de un discurso pronunciado durante el primer año de la guerra, en el 431 a.C., para honrar a los caídos en el combate. El discurso expresa lo que podríamos considerar la autoimagen que tenía la ciudad en la cima de su esplendor, por boca de quien fue —de nuevo según Tucídides— el «primer ciudadano de Atenas». De acuerdo con este discurso, la grandeza de la polis es el resultado de la excelencia de sus normas, es decir, de sus leyes y de sus costumbres. Entre los elogios que Pericles dirige a su ciudad cabe destacar su tolerancia y libertad en lo privado, pero también su rigor y acatamiento de la ley en lo público; su contribución al bienestar del individuo, pero su exigencia de que este se sacrifique por el bienestar de la colectividad; su valor sin igual en el campo de batalla, combinado con su amor por el arte y la sabiduría; su liberalidad con los demás, como mejor modo de obtenerla a su vez de ellos; por último, su activa promoción del debate y su examen cuidadoso de cada una de sus decisiones, que es lo único que da su auténtico significado a todo lo anterior, pues lo convierte en algo deliberado y no fruto de la imposición o la circunstancia. En su discurso de defensa, Sócrates se retrata a sí mismo exactamente en estos mismos términos, casi como si estuviera repasando la misma lista de Pericles. En este sentido, Sócrates se identifica plenamente con los valores de la ciudad, es un ciudadano modelo de Atenas. No obstante, hay muchos otros aspectos en los que Sócrates es crítico con su ciudad, y que pueden reconocerse fácilmente en el contraste entre el Discurso fúnebre de Pericles y el discurso de defensa de Sócrates. Así, Pericles da gran importancia a la gloria, a la expansión imperial, a la abundancia material, al bienestar; Sócrates contrapone a todo esto la modestia, el dominio de uno mismo antes que el dominio de otros, la indiferencia al dinero y las riquezas, incluso la frugalidad y la pobreza autoimpuestas. Si vamos más allá del contenido mismo de ambos discursos, cabe contraponer el carácter forzado del discurso de Sócrates al gusto y la vocación de Pericles para la oratoria, sin duda compartidos por la ciudad.

En el Protágoras, Sócrates describe una Atenas tan plagada de sofistas que hasta el portero de la casa donde va a desarrollarse el diálogo se niega a abrirles la puerta, harto de tantos como tiene dentro. Entre ellos, por cierto, hay nada menos que dos hijos de Pericles aprendiendo las artes de la oratoria. No hace falta decir hasta qué punto se opone Sócrates a esta tendencia de su ciudad: su propio método puede resumirse como una forma deliberada de impedirse a sí mismo y a los demás cualquier exceso verbal, y de obligar a cada uno de sus conciudadanos a escuchar a los otros en lugar de a sí mismo únicamente. Según explica Sócrates en el Protágoras, su intención en esto es recuperar «el carácter de la sabiduría de los antiguos, [que consistía en] una cierta brevilocuencia lacónica». En realidad, todas las críticas que dirige Sócrates a sus conciudadanos pueden verse como un afán de recuperar las virtudes de los antiguos. Y este afán no se limita a proponer la vieja Atenas como espejo para sus conciudadanos, sino también otras sociedades más tradicionalistas de su tiempo. La audacia de Sócrates en este punto resulta más que notable. En un pasaje célebre del Protágoras, Sócrates sorprende a todos diciendo que el verdadero modelo para toda Grecia no debería ser Atenas sino Esparta. ¡Nada menos que la gran enemiga de su ciudad, el reverso mismo de todas sus virtudes según el discurso de Pericles! Si nos fijamos en la explicación posterior de Sócrates, no obstante, vemos que su sorprendente elogio de Esparta por encima de Atenas se basaba en suponer que aquella ciudad era exactamente igual a Atenas en todo lo que Sócrates valoraba de ella, es decir, en la libertad, la tolerancia, la sabiduría, el debate, etc., pero lo ocultaba deliberadamente para que nadie se diera cuenta y se echase a perder su intimidatoria fama de ciudad dura y militarista. Sócrates llega al punto de sugerir que las regulares expulsiones de extranjeros que practicaba Esparta, aparentemente por una cuestión de cerrazón y xenofobia, eran en realidad el requisito previo para practicar la filosofía libremente y sin que nadie los oyese. Por supuesto, se trata de una idea rocambolesca y muy poco creíble, que Sócrates sugiere en el contexto de un diálogo donde trata con sofistas y todo indica que usa irónicamente sus mismas artes contra ellos. El argumento de Sócrates es de hecho tan absurdo como irrebatible, lo que valdría como una buena parodia de la argumentación judicial.

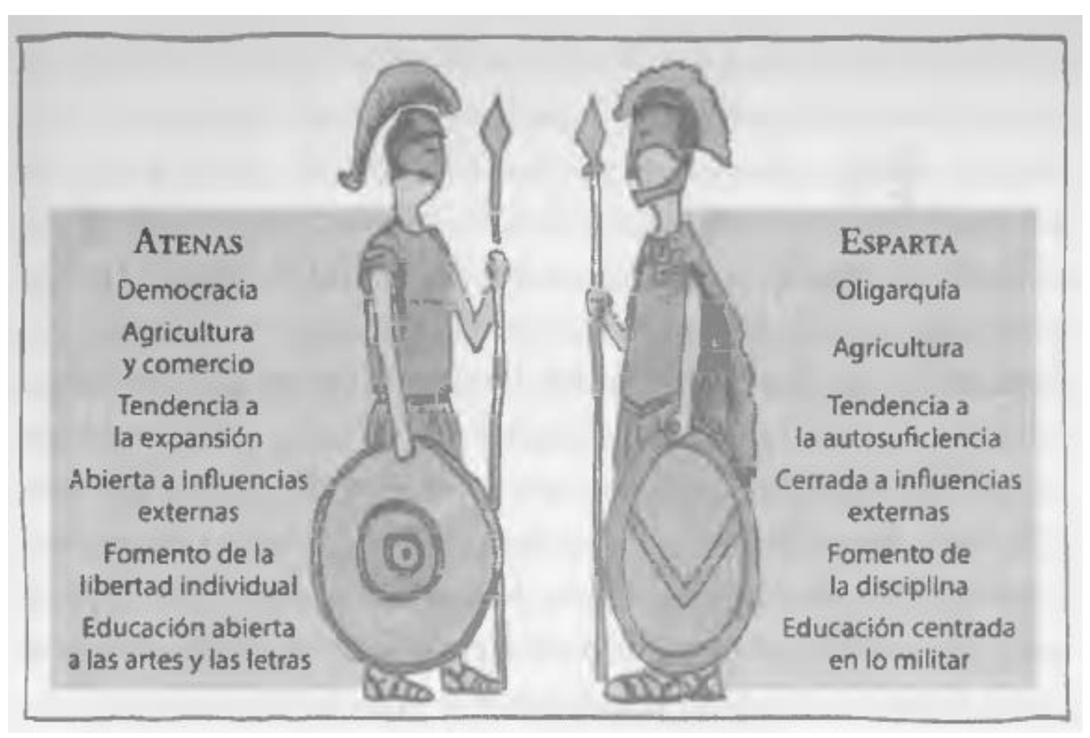
Por más irónico que quepa considerarlo, sin embargo, el comentario de Sócrates en el Protágoras da una pista importante acerca de su posición en el complicado asunto de la relación entre el individuo y la comunidad. Frente a la disgregación de la comunidad entre individuos embarcados en la búsqueda de la ambición y el bienestar de cada cual, propone una comunidad integrada donde los ciudadanos abrazan una vida de disciplina y dominio de sí mismos» de entrega y servicio a la comunidad. No obstante, existe una diferencia fundamental entre el planteamiento de Sócrates y la realidad tanto de Esparta en su tiempo como de Atenas en tiempos más antiguos, y es que esta disciplina y este servicio del individuo no debían ser el fruto de ninguna forma de imposición, sino asumidos por cada uno de los ciudadanos de la forma

más deliberada posible. En este sentido, el modelo de Sócrates para Grecia vendría a ser una síntesis de las dos ciudades que se enfrentaron por el dominio sobre ella: se trataría de una ciudad con el alma de Atenas y el aspecto de Esparta, o lo que viene a ser lo mismo en este contexto, una ciudad con el alma de la nueva Atenas y el aspecto de la vieja Atenas.



Copia romana de un busto de Pericles realizado por el escultor Kresilas (h. 440 a.C.). Miembro de una de las familias más aristocráticas de Atenas y hombre de gran carisma y vocación política, Pericles mostró la distancia que existía entre la Atenas ideal y la real al gobernar casi como un rey en un sistema diseñado para evitar que nadie acumulara poder.

Pericles elogia en su discurso muchas de las virtudes de los antiguos que también defiende Sócrates en el suyo. No obstante, estas virtudes aparecen allí al lado de muchas otras cosas que, en opinión de Sócrates, están echándolas a perder. En el fondo, el orador Pericles termina diciendo a sus conciudadanos todo aquello que estos quieren oír, del mismo modo que como político se limita a «procurar a la ciudad lo que ella deseaba». En el Gorgias, Sócrates se pone claramente del lado de quienes incluyen a Pericles entre los responsables de convertir a los atenienses en «perezosos, cobardes, charlatanes y avariciosos». Típicamente, Sócrates recurre a la analogía del cuidador de caballos para explicar que la función de Pericles y de cualquier político no es dar a los ciudadanos lo que estos quieren sino lo que es mejor para ellos. En palabras de Sócrates, se trata de «modificar las pasiones y reprimirlas, tratando de persuadir a los ciudadanos y de llevarlos contra su voluntad a aquello que pueda hacerlos mejores». Persuadir a los atenienses para que fueran mejores, incluso contra su voluntad: tal era la difícil tarea que tenía encomendada el primer ciudadano de Atenas, y que, según Sócrates, seguía por hacer. En este sentido, no es ninguna exageración decir que Sócrates veía su propia actividad en la ciudad como la asunción de las verdaderas funciones del gobierno. En su discurso de la Apología, Sócrates se presenta ante esta tarea —llevando al extremo su papel de contrafigura de Pericles— no ya como cuidador sino como tábano de los atenienses, los cuales, por lo demás, mantienen en ambas metáforas su rol de caballos.



Atenas y Esparta triunfaron juntas contra los persas, pero no tardaron en enfrentarse entre sí por la hegemonía en Grecia. Más allá de la geopolítica, su enfrentamiento tenía raíces en sus concepciones contrapuestas de la política, la economía y la cultura.

LA VIDA EXAMINADA

Sócrates subraya la importancia de los cuidados que presta a los atenienses desde su modesto rol de tábano con una de sus frases más célebres, tal vez la que mejor resume su posición filosófica: «La vida sin examen no tiene objeto vivirla». Muchos lectores han visto aquí una nueva provocación socrática, en la medida en que parece menospreciar las vidas de todas aquellas personas que no sienten una inclinación especial por la filosofía. El menosprecio sería además injusto y poco realista, pues es obvio que ninguna sociedad puede permitirse el lujo de que todos sus miembros se pasen los días —aun en el improbable caso de que quisieran hacerlo— como Sócrates, enfrascados en sofisticadas conversaciones sobre asuntos relacionados con la virtud y temas afines, y sin ocuparse de nada más. A todo esto cabe responder, no obstante, que el estilo de vida que propone Sócrates resultaba bastante menos exótico en la Atenas donde vivió que en la mayoría de otros momentos de la historia.

Cuando Pericles dijo que todas las virtudes de los atenienses tenían su raíz en las leyes de la ciudad, su argumento era perfectamente aplicable a Sócrates. En efecto, Sócrates no estaba proponiendo nada tan alejado de la experiencia de los atenienses, que estaban acostumbrados a debatir directamente todos los asuntos públicos en la Asamblea y el Consejo, y a que su vida privada fuera examinada de manera casi rutinaria en los tribunales; si acaso, lo que sugería era llevar esta experiencia al extremo. Para Sócrates, se trataba de convertir la vida entera de cada ciudadano en un juicio, en el que las partes —¡y los jueces! — fueran él mismo y cada uno de los demás ciudadanos. En este sentido, podría decirse que la disputa entre Sócrates y Atenas fue de orden procesal.

Una de las singularidades de la legislación ateniense era su carácter profundamente procedimental, en el sentido de que establecía con gran detalle cómo debía llegarse a cada resolución, pero no incluía demasiadas definiciones abstractas que aclararan cuál debía ser su contenido. Los jueces ni siquiera estaban vinculados por las decisiones precedentes, de modo que podían resolver prácticamente lo que quisieran, siempre que lo hicieran de acuerdo con el procedimiento previsto. Como filósofo que aseguraba no saber nada valioso y lo fiaba todo al método que debía llevarle a descubrirlo, Sócrates era un digno hijo de Atenas. Sus puntos de discrepancia con la ciudad, y lo que hizo que su relación terminara mal, podrían resumirse en que cualquier límite o corsé que se impusiera a este procedimiento de examen no haría más que reducir su valor, y que el único jurado soberano sobre una persona es aquel que le otorga a ella misma la decisión última.

De acuerdo con este programa, Sócrates no deliberaba con los atenienses en ninguno de los órganos ni instancias previstos para ello, sino que los abordaba por la calle, en el mercado o en su propia casa, para que fueran ellos mismos y no otros los que deliberasen y resolvieran sobre sí mismos. Es difícil exagerar la

impertinencia de Sócrates en este empeño. En los diálogos puede verse cómo arrastra a sus interlocutores a conversaciones que muchas veces no desean, y cómo trabaja para alargarla hasta que el otro, muy literalmente, no puede más. Tampoco admite que su interlocutor tome ninguna distancia respecto a lo que se está diciendo, pues a cada paso insiste en obtener su acuerdo expreso y se detiene cuanto haga falta hasta conseguirlo. Esta presión va además en aumento: a Sócrates no le preocupa demasiado el convencimiento con que el otro formula sus ideas al principio, pero a medida que van extrayendo sus propias conclusiones reclama su asentimiento de forma cada vez más apremiante. En la medida en que estas conclusiones son de carácter negativo, es decir, en la medida en que la conversación desmonta una tras otra las ideas del interlocutor, esta presión va tomando un cariz angustioso. Al final, la aporía no hace sino revelar el estado de descuido en que el interlocutor tiene sus propias creencias y actitudes, y su incapacidad de resolverla funciona como una llamada radical de atención sobre sí mismo. En diversos pasajes de la *Apología*, Sócrates llama a esto «despertarle».

Lejos de ser un asunto impersonal o —como diríamos hoy— meramente teórico, el estado de duda o aporta a la que lleva el método socrático guarda una relación muy especial con la propia persona que lo está aplicando. En este sentido puede decirse que sí se obtiene un resultado positivo de la conversación, a pesar de la falta usual de resultados en forma de definiciones valiosas de los conceptos bajo examen. Sócrates resume este resultado en la Apología diciendo que la persona se convence de no preocuparse «de ninguna de sus cosas antes de [...] ella misma». En su discurso, Sócrates menciona algunas de estas «cosas» que hacen que las personas se olviden habitualmente de sí mismas: así, habla de «las [...] riquezas, la [...] fama, los [...] honores»; más adelante, de «los negocios, la hacienda familiar, los mandos militares, los discursos en la Asamblea, cualquier magistratura, las alianzas y luchas de partidos»; al final, insiste una vez más y de un modo especial en el dinero. Más allá de la *Apología*, podemos ver los diálogos más próximos a ella como un examen en detalle de diversas formas especialmente insidiosas de perderse de vista a uno mismo. En el Critón, el riesgo consiste en someterse al dictado de opiniones ajenas. En el Eutifrón, en aceptar sin reflexión las ideas aprendidas. En el lón, en dejarse llevar por la inspiración. En el Protágoras, en la influencia más personal del educador. En el Gorgias, en el poder del público sobre el orador.

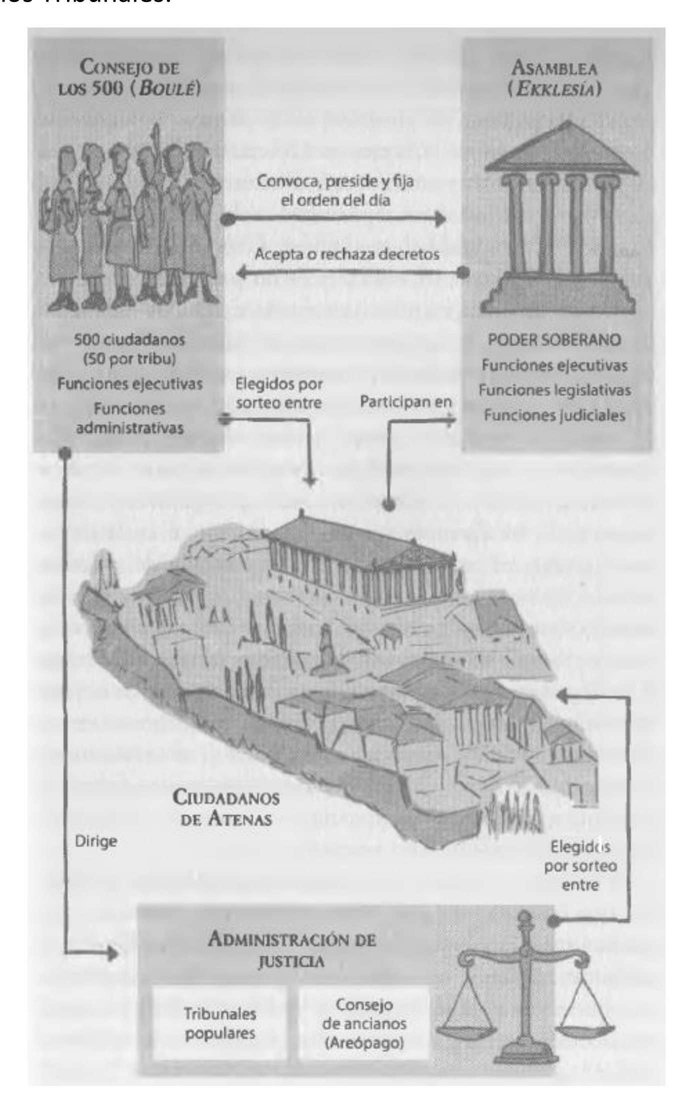
Es habitual llamar la atención sobre el hecho de que todos estos diálogos giran en tomo a la definición de virtudes como la piedad, la sensatez, la amistad, etc., y etiquetarlos por tanto como diálogos «éticos». Aristóteles destaca que Sócrates fue el primero en ocuparse de modo exclusivo «de temas éticos, y no, en absoluto, de la naturaleza». No obstante, es importante subrayar que Sócrates no aplica su método al hombre por una elección arbitraria suya, del mismo modo que podría haberlo aplicado a cualquier otra

cuestión, sino que es el método el que lo lleva al hombre. De acuerdo con la lectura que hace Sócrates de las palabras del oráculo de Delfos, el único camino que conduce al saber es la asunción deliberada de la perspectiva del hombre. Su método está enteramente dirigido a persuadir a cada persona de que adopte esa perspectiva en apariencia tan obvia, pero que por lo común ha perdido de vista, es decir: la suya propia. Enfrascado en empeños parciales, o arrastrado por las ideas de otros, el individuo tiene a menudo la impresión de estar embarcado en algo más grande que él mismo: en la gloria, en el poder, en una sabiduría que va más allá del estrecho círculo de su experiencia. Solo cuando la persona lleva su perspectiva propia y personal hasta sus últimas consecuencias, comienza a ser capaz de descubrir las inconsistencias y las lagunas en sus propias ideas. Este es el único criterio que pone Apolo al alcance del hombre para reconocer sus errores y por tanto acercarse a la verdad. Y en este sentido debe entenderse su idea de que el método es una forma de mayéutica, es decir, de asistencia a un parto que al final deberá realizar cada cual en primera persona.

Si Sócrates no conoce otro camino para avanzar en el saber que acompañar a cada persona hasta que asuma su perspectiva más propia y genuina, es natural que su reflexión se oriente en primera instancia y de forma prácticamente exclusiva hacia una clarificación de la relación que mantiene cada cual consigo mismo y con su entorno. Así, en el Critón el individuo examina su relación con la ciudad; en el Eutifrón, su relación con los dioses; en el *Lisis* su relación con sus amigos; y así sucesivamente. Se trata de una reflexión ética, ciertamente; pero al mismo tiempo, y con la misma razón, es una reflexión teórica. Ambos aspectos son totalmente inseparables para Sócrates. En la medida en que el individuo es el escenario inevitable del examen socrático, el conocimiento que se obtiene de él redunda en cada caso en la mejora de este individuo. En su discurso de la Apología, Sócrates deja muy claro cuál ha de ser el resultado del examen: se trata de que el individuo llegue a ser «él mismo lo mejor [...] posible». Debe tenerse en cuenta que los antiguos no distinguían igual que acostumbramos a hacer nosotros entre comportarse de un modo virtuoso y perseguir el propio interés. En general, todos los filósofos antiguos sostienen de una forma u otra la doctrina que se conoce con el nombre de «eudemonismo», de acuerdo con la cual la finalidad de la virtud moral es la felicidad de la propia persona. En este sentido, Sócrates no se aparta en absoluto del sentido común de su época cuando concreta su proyecto de hacer mejores a sus conciudadanos en términos de promover su virtud y al mismo tiempo hacerles felices. No obstante, Sócrates llevó la conexión entre la sabiduría, la virtud y la felicidad mucho más lejos de lo que había hecho nadie. La llevó, de hecho, hasta la equiparación total.

LA DEMOCRACIA EN ATENAS

Se considera habitualmente que la democracia ateniense fue la primera de la historia, y se mantuvo, con alguna breve interrupción, desde el 508 a.C. hasta el 322 a.C., lo que la convierte también en la más estable de su entorno. Se trataba de una democracia muy directa y que manifestaba una especial hostilidad hacia toda forma de acumulación personal de poder, En este sentido, instauró un nivel de igualitarismo político sin precedentes y, en muchos aspectos, sin epígonos tampoco, al menos para el reducido grupo de ciudadanos que cumplían con los requisitos exigidos para ostentar derechos políticos, entre ellos el de ser varones, adultos, libres, atenienses de origen, y no tener deudas pendientes de pago con la ciudad. Los miembros de este privilegiado grupo tenían derecho a decidir por votación directa sobre todas las cuestiones, ya se tratara de leyes, cuestiones de gobierno o sentencias judiciales, en el marco de órganos colegiados integrados por centenares e incluso miles de ciudadanos, y entre los que cabe destacar la Asamblea, el Consejo y los Tribunales.



¿Un gobierno sin gobernantes?

Los propios ciudadanos eran los encargados de ejercer todas las funciones y magistraturas públicas, de acuerdo con un complicado sistema de turnos basado en el voluntariado y en el sorteo. El funcionamiento de la polis durante un año requería que más de mil ciudadanos ostentaran algún cargo público, y el desempeño de un cargo inhabilitaba para desempeñarlo de nuevo en el futuro. El espíritu del sistema queda perfectamente resumido en la figura del *ho boulomenos*, que significa literalmente «cualquier persona que lo desee», y que alude a la capacidad de todo ciudadano de adoptar cualquier tipo de iniciativa, desde hablar en la Asamblea hasta iniciar una acusación pública. Solo cuando la naturaleza del cargo volvía inevitable tener en cuenta las cualificaciones personales, se elegía por votación y se abría la puerta a que algún ciudadano se perpetuara en el cargo, como ocurrió con Pericles en el cargo de *strategos* (general). Merece la pena observar que los historiadores tienen muchas dudas sobre las cualificaciones de Pericles como estratega militar, no así de sus virtudes como orador y político, además de la influencia de su familia.

EL INTELECTUALISMO MORAL

En los diálogos más próximos a la *Apología*, Sócrates orienta a menudo las conversaciones hacia una posición filosófica que muy pocos han sostenido aparte de él, y que se conoce con el nombre de intelectualismo moral. De acuerdo con esta línea de argumentación, cuando alguien hace algo que no debe hacer es solo porque no ha examinado suficientemente la cuestión, y por tanto porque no sabe lo que debe hacer. No hay ningún otro factor que introducir en la ecuación, en particular ninguna motivación que pueda considerarse independiente del saber de la persona, como sus voluntades o sus deseos. Sin duda se trata de una postura profundamente extraña al sentido común, y los interlocutores de Sócrates no van cortos de contraejemplos cada vez que sale la cuestión. En un pasaje célebre del Gorgias, un sofista llamado Polo le plantea el caso del tirano que tiene el poder de hacer lo que le venga en gana en su ciudad, ya sea desterrar, privar de sus bienes o condenar a muerte a cualquiera. El diálogo es complejo y la argumentación da muchas vueltas, pero para lo que aquí nos interesa basta con decir que las preguntas de Sócrates se dirigen pronto a lograr que Polo le conceda que este tirano no mataría ni desterraría a nadie sí no creyera que esto es bueno y provechoso de algún modo para él mismo. En la medida en que su interlocutor acepta esta idea, Sócrates da un paso más y propone de modo general que las personas quieren únicamente lo que es mejor para ellas. Admitido esto, Sócrates concluye que el tirano no hace lo que quiere sino solo lo que es mejor para él y, sí en alguna ocasión hace por error algo que no es mejor para él, entonces no ha hecho lo que quería. Luego los tiranos no tienen ningún poder de hacer lo que

quieran en su ciudad. Como es natural. Polo le sigue solo a regañadientes y con grandes expresiones de (perplejidad. Su admisión final no va más allá de un: «Me parece absurdo, Sócrates; sin embargo, quizá te autoricen las razones precedentes».

Del mismo modo que los vicios no son más que formas de ignorancia para Sócrates, las virtudes no son más que formas de saber. Tal como explica en el Menón, todo aquello que es noble y útil en ciertas circunstancias, es todo lo contrario en otras: por ejemplo, lo que en un caso es valor, en otro es temeridad. De ahí concluye Sócrates que cada virtud consiste en un saber específico, del todo análogo al saber del carpintero o del médico. En el Eutidemo, el pensador extiende esta argumentación a la felicidad que producen bienes como la riqueza, la salud, la belleza o incluso el alimento: también en relación con ellos es cierto que todo aquello que en un caso es un bien, en otro es todo lo contrario. De nuevo concluye Sócrates que la felicidad consiste en una serie de saberes específicos, en todo iguales a los de cualquier artesano, en relación con el uso y disfrute de los distintos bienes. Sócrates repite esta clase de argumentaciones con diversas variantes y en respuesta a interlocutores diferentes, sin detenerse siquiera ante las formulaciones más contraintuitivas. Lo hace además con una confianza extraña en Sócrates, cuya modestia parece haber desaparecido por completo cuando responde a quienes se resisten a aceptar sus razones que ellos también piensan lo mismo que él, aunque crean pensar lo contrario. Da casi la impresión de que se hayan invertido los papeles y sea Sócrates quien argumenta como un sofista, jugando a los malentendidos y forzando la aceptación de argumentos capciosos.

No cabe duda de que, al realizar esta clase de argumentaciones, Sócrates está forzando el uso habitual de las palabras. Debe recordarse que el filósofo se interesaba por la definición de los conceptos de acuerdo con su naturaleza real, y no en función del sentido que tuvieran en un determinado contexto lingüístico. Sócrates tendía a desdeñar la clase de sutilezas lingüísticas en las que se prodigaban los sofistas, e incluso usaba con cierta ligereza las palabras. Lo que no puede decirse es que argumente de manera capciosa. Tal vez el punto de los diálogos que más ayuda a clarificar el sentido de estas argumentaciones sea un pasaje del Protágoras donde se ocupa de otro ejemplo propuesto como una objeción al ¡intelectualismo moral. En este caso, se trata de los hombres que, «subyugados por comidas o bebidas o atractivos sexuales», hacen cosas que ellos mismos reconocen como perniciosas para ellos. Sócrates compara su situación con la de quien se deja engañar por la vista o el oído. En efecto, tal como señala Sócrates, lo lejano se ve más pequeño, o se oye más flojo. Si está lo bastante lejos, se ve borroso o apenas se ve, y lo mismo ocurre con los sonidos. Sócrates sugiere que el alma está en la misma situación para reconocer el placer que va a obtener en cada curso de acción. Mientras el hombre no ve bien, o tiene su objeto lejos, vacila en cuanto a qué elegir, va de una cosa a la otra, se arrepiente, etc. En esto consiste, según la metáfora de Sócrates,

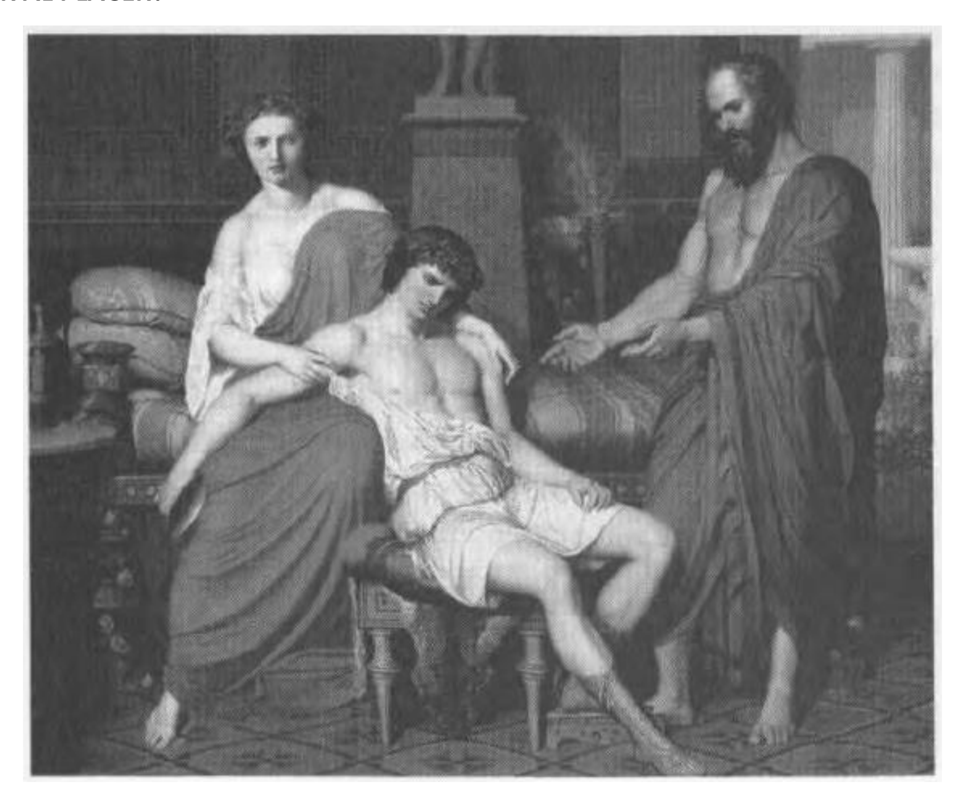
ser dominado por los placeres. Cuando el alma consigue ver bien, entonces se serena y elige con seguridad el mayor placer para ella.

La metáfora resulta útil porque sugiere que Sócrates emplea palabras como «pasión», «deseo», «voluntad», «razón» y demás para referirse a distintos estados del alma en función de su grado de percepción de la verdad. Así usadas las palabras, se entiende que Sócrates pueda decir que el tirano o el hombre subyugado no quieren lo que creen que quieren: del mismo modo podría decirle a un ateniense sentado en el puerto del Pireo que lo que ve en el horizonte es un barco griego, aunque a esa distancia el hombre creyera estar viendo un barco fenicio, egipcio, o la espuma de una ola, y afirmara ver cualquiera de estas cosas con toda rotundidad. Dijera lo que dijera, estaría viendo un barco griego, aunque él tardara todavía un rato en darse cuenta. Sócrates desarrolla un poco más su analogía en el Protágoras diciendo que el saber en este caso vendría a ser como una «ciencia métrica» que permite establecer la distancia y el tamaño reales de cada placer y de cada dolor. No llevamos demasiado lejos la idea si decimos que este saber equivaldría a disponer de un mapa completo de las experiencias que nos esperan en la vida. En efecto, un hombre que contara con este mapa tomaría todas sus decisiones vitales igual que un viajero bien informado escoge su camino para ir de un lugar a otro. No tendría demasiado sentido insistir en que podría tomar cualquier camino que quisiera, como el poderoso tirano del Gorgias, o que tal vez los placeres lo llevaran por el mal camino, como al hombre subyugado del Protágoras. Es más, tratándose de un mapa de todas las experiencias posibles, cualquier persona que supiera su posición inicial en el mapa podría trazar un camino que sería simplemente el mejor para ella. El intelectualismo moral consistiría en decir que cualquier persona tomaría ese camino con la misma certeza que una gota de agua toma el camino de mayor desnivel.

Es obvio, sin embargo, que Sócrates no puede pretender en ningún momento que dispone de este mapa, del mismo modo que no puede pretenderlo ninguna otra persona a su alrededor. Todas sus argumentaciones en torno al intelectualismo moral se formulan en el más riguroso condicional: ¿qué harías si supieras...? La realidad, sin embargo, es que ni él mismo ni ninguna de las personas con las que habla saben las cosas que les hace suponer Sócrates. En el fondo, la extrañeza de sus argumentaciones en torno al intelectualismo moral, y la perplejidad que causan entre sus interlocutores, tiene que ver con esta insistencia en mantenerse en un plano de especulación tan totalmente desconectado de cualquier situación actual. De hecho, si alguna reacción rivaliza con la perplejidad entre los compañeros de Sócrates en estos diálogos es la impaciencia. En un pasaje característico del *Cármides*, Sócrates debe esforzarse por refrenarla; «Pero tú [...], te pones ante mí como si yo afirmase que sé aquello por lo que pregunto [...]; cosa que no es así […] Espera entonces, hasta que me lo haya visto bien». Lo que esa impaciencia viene a

decir, en definitiva, es que no podemos esperar a ver esta y todas las demás cuestiones antes de tomar una decisión. Desde este punto de vista, el intelectualismo de Sócrates arruinaría la eficacia de su concentración en el hombre. Igual que los filósofos naturales, a los que en más de una ocasión reprocha Sócrates la irrelevancia de sus investigaciones, él también estaría demasiado preocupado por la naturaleza última de la conducta humana como para ser útil para ninguna persona real y concreta. En cierto modo, eso es lo que le estarían reprochando Polo y los demás cuando tachan sus conclusiones —aun sin negarlas— de «absurdas».

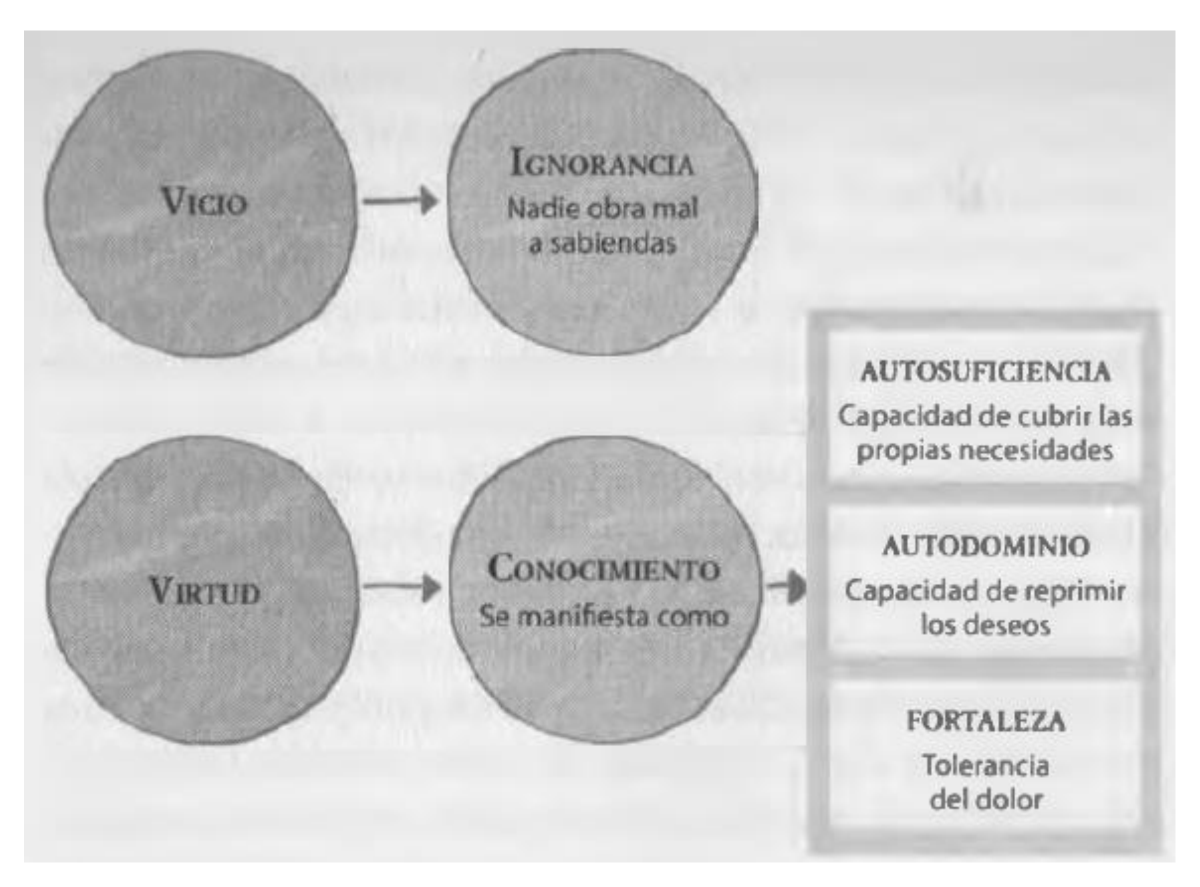
¿RENUNCIAR AL PLACER?



Sócrates reprendiendo a Alcibíades en casa de una cortesana, de Germán Hernández Amores (1823-1894). Títulos como este son habituales en la iconografía posterior sobre Sócrates, aunque sin duda este no se habría reconocido en ellos. Dentro de la perspectiva socrática, lo que hace en estos cuadros es llevar a Alcibíades hacia el placer, no apartarlo de él. Para Sócrates, no se trata de renunciar hoy para obtener una recompensa posterior, sino de orientarse ya inmediatamente hacia la trayectoria vital de mayor placer. Por supuesto, el camino de la razón siempre aboga por una consideración más integral de la vida de la persona (incluido tal vez el más allá, si lo hay, pero no es condición que lo haya) y de esta misma persona (es decir, hay que incluir todos los placeres, también el bienestar que da la serenidad, etc.). La cuestión para Sócrates no es si la vía racional da más placer o no, como todos se empeñan en discutirle, pues para Sócrates lo racional es perseguir el placer, de modo que si una vía no lo logra es que no es racional. La cuestión para Sócrates, una vez más, es: ¿qué es el placer?

En el fondo, nos encontramos en el mismo punto que en el capítulo anterior, cuando se examinaban las exigencias excesivas que supuestamente imponía Sócrates al conocimiento con la llamada «prioridad de la definición», como si se tuviera que poder definir algo para decir que se sabe. En la medida en que la ética plantea la unificación de todas las cuestiones bajo el punto de vista del individuo, Sócrates parece estar exigiendo ahora la «prioridad del saber absoluto»: es decir, como si tuviéramos que saberlo todo para tomar cualquier decisión. No obstante, del mismo modo que en el capítulo anterior insistíamos en que Sócrates reconocía su propio saber y el de otras personas en contextos limitados, en este debemos señalar que Sócrates es perfectamente capaz de tomar sus propias decisiones éticas en cada caso concreto, y con gran convicción además. Su exigencia, en ambos casos, es llevar el examen tan lejos como sea posible en las circunstancias que se dan en cada ocasión. Lo único que no hace Sócrates es atribuir a estos saberes y a estas decisiones fruto de un examen limitado un valor general que no poseen, ni recomendarlos a otros como una sabiduría cierta y probada. Simplemente, están a expensas de su revisión en un examen ulterior. Esta idea resulta relevante también para otra crítica que va habitualmente asociada al intelectualismo de Sócrates, la de su supuesto reduccionismo.

De acuerdo con esta crítica, el filósofo menosprecia las vidas de la mayoría de las personas cuando convierte la vida examinada en la única vida que «tiene objeto vivir». No obstante, es importante recordar aquí que el principio de racionalidad que aplica Sócrates pide el mayor examen posible en cada caso, pero en cambio no impone ningún mínimo de racionalidad para que un examen pueda considerarse como tal. Tal como vimos en el capítulo anterior, el examen que aplica Sócrates a su propia vida incluye la guía habitual de una voz interior, a la que obedece inmediatamente si no hay tiempo para examinar más su consejo. Cuando el tiempo es limitado y la ‘decisión es inevitable, como en el Gritón —y sin duda lo es en este diálogo, pues se trata de decidir si escapa o no de la cárcel poco antes de ser ejecutado—, Sócrates da por bueno un examen muy sumario, para llegar además a una conclusión tan comprometida como la de aceptar una injusticia para no cometer lo que en aquel caso concreto le parece una injusticia mayor. El examen de Sócrates solo toma forma de debate filosófico cuando dispone del ocio para ello, y no se trata de ninguna decisión concreta. En esos casos, Sócrates se interesa exclusivamente por lo que le parece el mejor razonamiento posible acerca de lo que son la virtud y la sabiduría llevadas hasta sus últimas consecuencias. Nadie conseguirá que baje a hablar sobre compromisos entre injusticias relativas como el que asume en el Gritón, por más que le insistan en ello, y no porque se niegue a aceptar una conclusión así, sino porque solo tiene sentido aceptarla bajo la presión de unas circunstancias concretas, y no tiene valor más allá de esas circunstancias.



El intelectualismo moral identifica virtud y saber, y convierte las demás virtudes que habitualmente se distinguen de este en derivaciones o manifestaciones del saber.

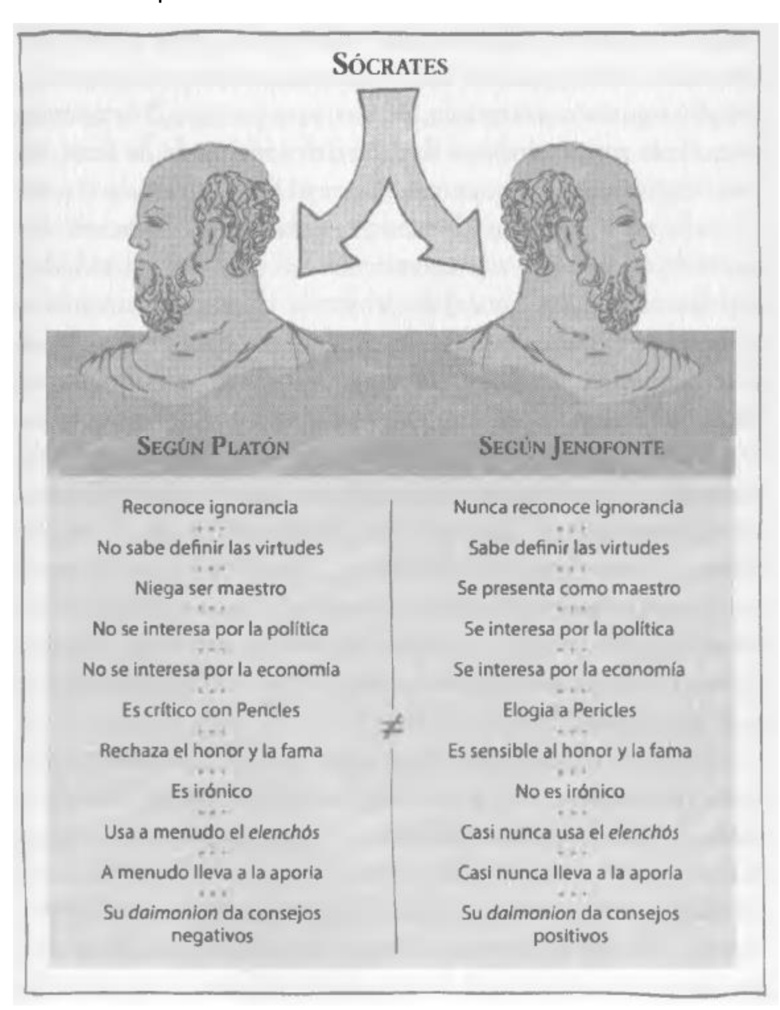
Ciertamente, Sócrates dedica todos sus esfuerzos a disponer del máximo ocio posible para examinar su propia vida, e insiste a los atenienses para que se den a sí mismos tanto tiempo como puedan para ello también. Desde el punto de vista de llevar el examen tan lejos como sea posible, esta será la mejor vida posible para el hombre, tal como dice Sócrates en la Apología. Pero esto no impide que deje el margen más amplio posible también para formas de examen más limitadas que las practicadas por él y sus discípulos, sin que quepa considerarlas vidas no examinadas, y por tanto vidas sin objeto. En la medida en que la persona realice el mejor examen posible de sus actos, de acuerdo con las circunstancias absolutamente únicas y peculiares en las que toma sus decisiones, la suya será también una vida examinada y en esta misma medida podrá considerarse valiosa. El único criterio del valor ético de cualquier acción concreta es el examen que tiene detrás, y el único criterio para valorar un examen es la intención misma de examen. De hecho, cuando dice que una vida sin examen no tiene objeto vivirla no está imponiendo ninguna condena que vaya más allá del significado mismo de llevar una vida sin examen; quien no da sentido a su vida vive una vida sin sentido.

Así como se ha visto un reduccionismo en la preferencia ética de Sócrates por el estilo de vida filosófico que él mismo practica, se ha dicho lo mismo en relación con su preferencia por la racionalidad como criterio para las decisiones éticas. Ciertamente, Sócrates no da ningún papel en su ética a la emoción o a la voluntad, y sus reiteradas disquisiciones en torno al intelectualismo moral no parecen considerar siquiera su existencia como motivaciones. No obstante, la analogía visual que hemos encontrado en estos mismos diálogos sugiere que Sócrates no entiende las emociones y demás como partes separables del alma sino más bien como distintos estados del alma en función de su percepción de la realidad. El propio Sócrates no es ajeno a estos estados. Así describe en términos de valentía su opción de emprender su actividad filosófica en la *polis*, y de esperanza la de afrontar la muerte como resultado de ella. En ambos casos, el alma de Sócrates se enfrenta a experiencias futuras que sin duda no puede «ver» con claridad. Su propia apelación a que los atenienses se examinen a sí mismos solo puede entenderse como una apelación a su voluntad. Por otro lado, cuando Sócrates da la clave del examen a través del cual trata de elevarse por encima de esta clase de motivaciones emocionales y voluntaristas, dice que se trata de atender a uno mismo antes que a ninguno de sus asuntos. Es decir, lejos de consistir en descartar partes de ella misma, como la pasión o la voluntad, el avance del alma socrática hacia la racionalidad consiste más bien en superar cualquier división en partes y en «verse» más íntegramente a sí misma.

Se ha dicho también que este proceso de racionalización supone una pérdida de la singularidad de la persona, es decir, de todo aquello que es peculiar de ella y de nadie más. Ciertamente, no son peculiaridades lo que busca Sócrates cuando pide a los atenienses que centren su atención en sí mismos antes que en ninguno de sus asuntos. Como hemos visto, se trata de empujarlos a llevar el análisis de sus ideas y actitudes al máximo nivel de generalidad que Sócrates considera al alcance del ser humano. Lo que interesa a Sócrates —y lo que debería interesar a cualquier otro ateniense— es la verdad. No obstante, no se pierde nada genuinamente singular de la persona como resultado de este examen. Las únicas peculiaridades de la persona que quedan atrás son aquellas que bajo el cuestionamiento de Sócrates se revelan como algo recibido y no debidamente reflexionado. Por lo demás, hasta donde permite especular la analogía socrática acerca de la «ciencia métrica» en que consistiría el saber perfecto, así como la imagen del mapa de las experiencias posibles que hemos propuesto para desarrollarla, la trayectoria que seguiría cada cual en este mapa sería única e irrepetible, como la de cada gota de agua singular. En esta trayectoria de experiencias se recogería todo lo que hay de genuinamente propio en la persona.

SÓCRATES, SEGÚN JENOFONTE

Después de seguir durante tantas páginas al Sócrates de Platón, este encuentro con el Sócrates de Jenofonte producirá el extraño efecto de ver pasar a alguien muy familiar, que sin embargo no termina de ser la misma persona que conocemos. Lo primero que sorprenderá es que este Sócrates no es especialmente ignorante. En realidad, siempre da la impresión de conocer la respuesta a las preguntas que hace, y no precisamente de forma irónica: llegado el momento, puede proporcionar sin dudarlo las definiciones de las virtudes que enseña. En la ilustración (derecha) se resumen algunos de los rasgos que distinguen al Sócrates de uno y otro. No obstante, esta lista puede dar la impresión de que estamos ante dos perfectos extraños, cuando no es así. Hay algo muy básico en lo que ambos coinciden y que los vuelve bastante reconocibles para cualquiera que lea estos diálogos. Se trata de la importancia que dan al dominio de sí mismo, y a la guía de la propia vida de acuerdo con un arte deliberado de vivir, sin dejarse llevar por deseos, pasiones, lujos o ideas ajenas. Este es sin duda el rasgo más íntimo y definitorio de Sócrates, de cualquier Sócrates que merezca este nombre.



Un Sócrates con espíritu práctico

En la versión que da Jenofonte de la visita de Querefonte al templo de Delfos —desvelada en el distinto discurso de defensa que pronuncia Sócrates en la versión jenofontiaca de la *Apología* —las palabras concretas de la pitonisa fueron que «ningún hombre era ni más libre, ni más justo, ni más prudente» que Sócrates. Algunas traducciones hablan de «sabiduría» en lugar de «prudencia», pero en todo caso no cabe duda de que la pitonisa de Jenofonte basa su excelencia en un ramillete más amplio de virtudes que la pitonisa platónica, que solo le elogió la sabiduría. Es clásico señalar que detrás de esta y las demás diferencias entre Jenofonte y Platón hay una diferencia de talante. El práctico Jenofonte, que fue soldado y lideró campañas justamente célebres por Asia Menor, pretendía dar consejos útiles para decisiones concretas, en las que no se puede esperar al saber total. El especulativo Platón, en cambio, solo se interesa por dar el mejor consejo posible. Sin duda, las vagas indicaciones que logra aportar acerca de cómo sería este consejo resultan más originales que las moralizantes reflexiones de Jenofonte, aunque también mucho más impracticables. Alejandro Magno llevaba consigo un libro de Jenofonte en sus expediciones, no uno de Platón.

EL SABIO Y EL POLÍTICO

Hemos visto de qué modo trabajaba el «tábano» Sócrates por la mejora de los atenienses, asumiendo la tarea que Pericles y todos aquellos que afirmaban ocuparse de sus asuntos no estaban realizando. Sorprende sin embargo que en ningún momento de sus conversaciones con los atenienses entrara siquiera en ninguna cuestión de orden político. No debía de ser fácil. Atenas era entonces una democracia, la primera de la historia, y si algo la distinguía de las democracias actuales era un nivel mucho mayor de implicación de los ciudadanos en política. Si tenemos en cuenta además que la ciudad era el centro de un complejo imperio político y comercial, no cuesta mucho imaginar sobre qué versaban la mayoría de las conversaciones en el ágora. En los diálogos tempranos de Platón, no obstante, Sócrates se mantiene rigurosamente dentro del ámbito de la ética, lo que según su propia concepción es el ámbito de la persona tomada en sí misma y sin atender a nada más. Si hemos de tomarlos como una representación fiable de las actividades del Sócrates histórico, debe entenderse que se ausentaba o permanecía mudo cada vez que la conversación pasaba a temas políticos. En la Apología, 'Sócrates reconoce que jamás había subido a ninguna tribuna del pueblo para dar consejos a la ciudad. No obstante, a juzgar por algunos comentarios suyos acerca de Pericles o Esparta que aparecen ocasionalmente en los diálogos, parece que hubiera tenido unas cuantas cosas que decir. En el único discurso que da en una tribuna pública ante los

atenienses, no precisamente a petición propia, Sócrates se refiere —aunque sin dar ni un detalle más— a las «muchas cosas injustas e ilegales» que ocurren en la ciudad.

Del mismo modo que el primer impulso que mueve a Sócrates a examinarse a sí mismo y a sus conciudadanos procede del dios Apolo, también el rechazo a llevar este examen a cuestiones políticas tiene un origen divino. Tal como explica en su discurso, el daimonion interviene para frenarle cada vez que pretende «ejercer la política». Sócrates interpreta esta actitud del dios como una forma de protegerle del pueblo, y supone que, de haber realizado anteriormente «actos políticos, habría muerto hace tiempo y no os habría sido útil a vosotros ni a mí mismo». Sócrates trata de matizar la ofensa que suponen estas palabras para los atenienses diciendo que esto ocurriría de hecho con cualquier pueblo, siempre que alguien como él tratase de entrar en política. La única forma de que tal persona logre «vivir un poco de tiempo» y ser por tanto de alguna utilidad es que «actúe privada y no públicamente». Y sin embargo, Sócrates asegura en el Gorgias que es «uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos». <<Cómo puede entenderse esta aparente contradicción?

El enfoque básico de Sócrates en el campo de la política es el mismo que en el campo de la ética. De acuerdo con su discurso en la Apología, la ética trabaja para que las personas se pongan a sí mismas por delante de cualquiera de sus asuntos tomados separadamente, y en eso consiste la virtud de las personas; la política, por su parte, trabaja para que la sociedad se ponga a sí misma por delante de cualquiera de sus asuntos, y en eso consistirá a su vez la justicia de las sociedades. El hecho de que Sócrates plantee en cada caso llevar la cuestión al máximo nivel de generalidad posible sugiere que su decisión de centrar el interés en cada persona por separado en lugar de hacerlo en la sociedad en su conjunto no es la decisión que habría preferido. En todo caso, su discurso deja bien claro que la renuncia a la política es algo digno de lamentar. Para entender por qué es necesaria esta renuncia debe tenerse en cuenta que aun cuando Sócrates está apelando al interés más propio de las personas o de las sociedades, unas y otras perciben habitualmente su intervención como una forma de oposición. La razón es que ambas están regularmente perdidas en alguno de sus «asuntos», es decir, en alguna perspectiva más limitada que ellas mismas tomadas en su integridad. En este sentido puede decir Sócrates que la suya es la verdadera ética y la verdadera política, pues solo él se ocupa verdaderamente de su objeto en lugar de confundirlo con algo distinto y de menor alcance.

Sin embargo, existe una diferencia importante entre las personas y las sociedades. Dicho de la forma más simple, por más que la persona se haya perdido de vista a sí misma en su integridad, toda ella sigue siempre e inevitablemente allí. Por eso el hombre es, según Sócrates, la única puerta al saber. Su estrategia

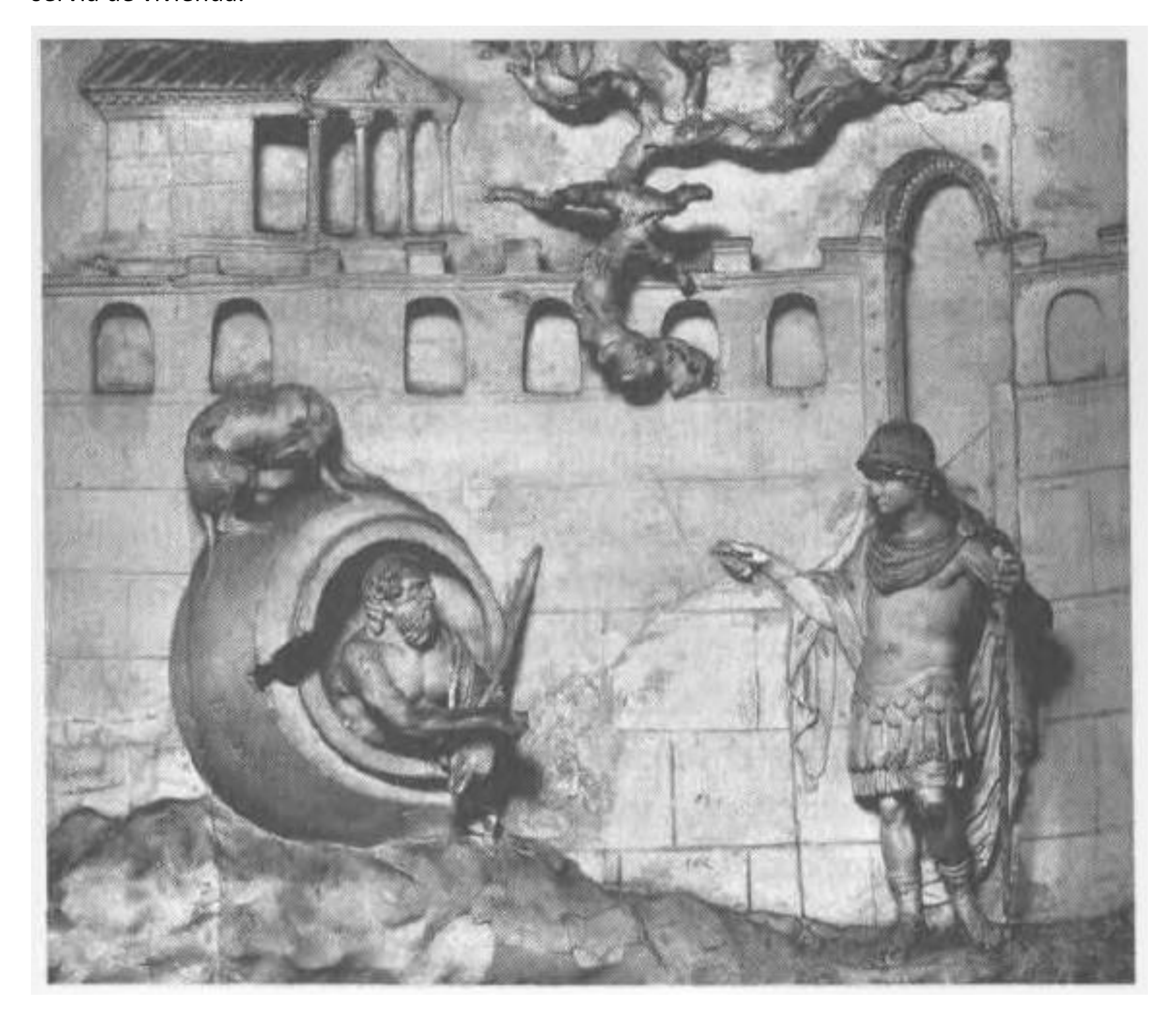
mayéutica consiste en acompañar a cada persona paso a paso hacia un mejor reconocimiento de sí misma y de su relación con su entorno, es decir, acompañarla hasta esa puerta al saber que es ella misma. Su única herramienta para lograrlo es apelar al hecho de que esa puerta está ya siempre abierta, por decirlo así. Sócrates reclama el acuerdo de su interlocutor a cada paso que da, y ese acuerdo compromete de forma inevitable a toda la persona, por más internamente dividida que esté. En caso de que el proceso encuentre resistencias —como, por otro lado, es habitual—, este compromiso integral del otro protege a Sócrates de posibles reacciones airadas. El hecho de que más de una vez esa defensa parezca a punto de ceder deja suficientemente claro el grado de fragmentación interna en que viven algunos.

En el caso de la sociedad, en cambio, no hay modo de obtener su asentimiento pleno a lo que se dice en cada momento del proceso mayéutico, o mejor dicho: este asentimiento pleno solo se obtendría en el caso de una sociedad que ya fuera justa, y que deliberadamente se pusiera a sí misma por delante de cualquiera de sus asuntos. Mientras no sea así, la sociedad se mostrará dividida y la política será por definición un asunto de facciones. Cualquier intervención en las instituciones democráticas se enmarcará dentro de esta lógica. Lo máximo que se podrá obtener es una mayoría, y Sócrates insiste hasta el cansancio en que ninguna mayoría equivale a lo que es la ciudad misma, tomada en su integridad. Ningún gobierno que busque solo el beneficio de algunos puede ser un buen gobierno, y eso no cambia por el hecho de que esos algunos sean más que los otros. Cuando Sócrates dice que los políticos al uso, como Pendes, no hacen verdadera política al limitarse a «procurar a la ciudad lo que ella desea», se refiere a que procuran a la ciudad lo que quiere la mayoría. Quien quisiera dar al conjunto de la sociedad lo que realmente quiere, será percibido en un primer momento como alguien que se le opone, y no dispondrá de defensa alguna frente a la represalia de cualquier facción que se considere perjudicada por sus propuestas. El mal resultado de su único discurso, el día de su juicio, parece confirmar su convicción de que, enfrentado a un colectivo, el sabio solo puede precipitar su final.

EL ORIGEN DEL CINISMO

Uno de los discípulos de Sócrates que más destacó en su tiempo fue Antístenes, de cuya extensa obra, sin embargo, no se ha conservado nada. Según Diógenes Laercio, Antístenes hizo suyo el interés socrático por la virtud como única guía de la conducta, así como la idea de que es posible enseñarla, aunque desde su punto de vista esta enseñanza no se limitaba al saber. Aristóteles le atribuyó incluso el rechazo de toda forma de definición universal. Para Antístenes, el diálogo filosófico era un ejercicio necesario para revelar las inconsistencias y falsedades de las ideas recibidas, pero que debía ir acompañado de otras formas de disciplina dirigidas a rechazar las falsos deseos y necesidades para acercarse a una vida sencilla y natural.

Las ideas de Antístenes encontrarán continuidad en Diógenes, fundador de la escuela cínica. En el relieve reproducido abajo se puede ver a este filósofo dialogando con Alejandro Magno desde la tinaja que le servía de vivienda.



De acuerdo con esto, el único camino que ve Sócrates para acceder a la ciudad en sí misma es tomar el rodeo de ir ciudadano por ciudadano, para llamarle la atención sobre sí mismo. Resulta sorprendente que un proyecto político tan modesto fuera suficiente para llevarlo a juicio, pero lo cierto es que Sócrates realizó también algún acto político más cargado que pudo precipitar ese final. En efecto, por más rigurosamente que quisiera atenerse Sócrates a su programa ético de actuación, el funcionamiento de la democracia ateniense lo convertía en algo casi imposible. La ciudad dependía de la participación directa de sus ciudadanos para su actividad diaria, y la reclamaba de muy diversas formas: no solo esperaba su intervención en los órganos deliberativos, ya fuera la Asamblea, el Consejo o los Tribunales, donde se tomaban la mayor parte de las decisiones de gobierno, sino que cubría también la mayoría de sus cargos públicos por sorteo entre los ciudadanos. En su discurso de la Apología, Sócrates explica que solo le tocó

ser magistrado en una ocasión, pero que bastó para que estuviera a punto de hacerse realidad su profecía respecto a sí mismo y la política. Durante el año en que sirvió en el Consejo, el 406 a.C., le tocó asistir a una sesión particularmente agitada, en la que los atenienses decidieron juzgar colectivamente a diez generales por supuesto abandono del deber de socorro de sus propios soldados caídos al mar en combate. Baste decir aquí que la decisión de realizar un juicio único era ilegal y que todo el proceso tenía más que ver con intrigas sectarias que con ningún abandono real del deber. En estas circunstancias, Sócrates fue el único de los magistrados que se opuso a la decisión de la masa, que se giró contra él y a punto estuvo de incluirlo también entre los reos, que en efecto terminaron siendo ajusticiados. La decisión dio mucho que hablar y no tardó en reconocerse como injusta por la mayoría de los atenienses.

Prosigue Sócrates: «Y esto ocurrió cuando la ciudad aún tenía un régimen democrático. Pero cuando vino la oligarquía, los Treinta me hicieron llamar [...] junto con otros cuatro, y me ordenaron traer de Salamina a León el salaminio para darle muerte; pues ellos ordenaban muchas cosas de este tipo también a otras personas, porque querían cargar de culpas al mayor número posible». La respuesta de Sócrates, en este caso, fue negarse a cumplir la orden: «Después de salir [...] los otros cuatro fueron a Salamina y trajeron a León, y yo salí y me fui a casa». La derrota de la ciudad ante Esparta (404 a.C.), tras varias décadas de guerra por el dominio en la región, supuso en un primer momento la sustitución del régimen democrático de Atenas por un régimen oligárquico a imagen del espartano. El régimen, conocido como el de los Treinta Tiranos, duró menos de un año pero se caracterizó por una terrible represión. Sócrates aprovecha este ejemplo para insistir en su neutralidad entre las dos principales facciones en pugna política por el dominio de la ciudad, esto es, entre los oligarcas y los demócratas. A grandes rasgos, el bando oligárquico agrupaba a las familias aristocráticas y terratenientes, junto a sus cadenas clientelares tradicionales; el bando demócrata, a las nuevas clases comerciantes surgidas al amparo del desarrollo del mercado y el imperio. Los diferentes intereses de estos bandos los empujaban habitualmente hacia posturas contrapuestas en la gestión de los asuntos de la ciudad y de su relación con sus vecinos.

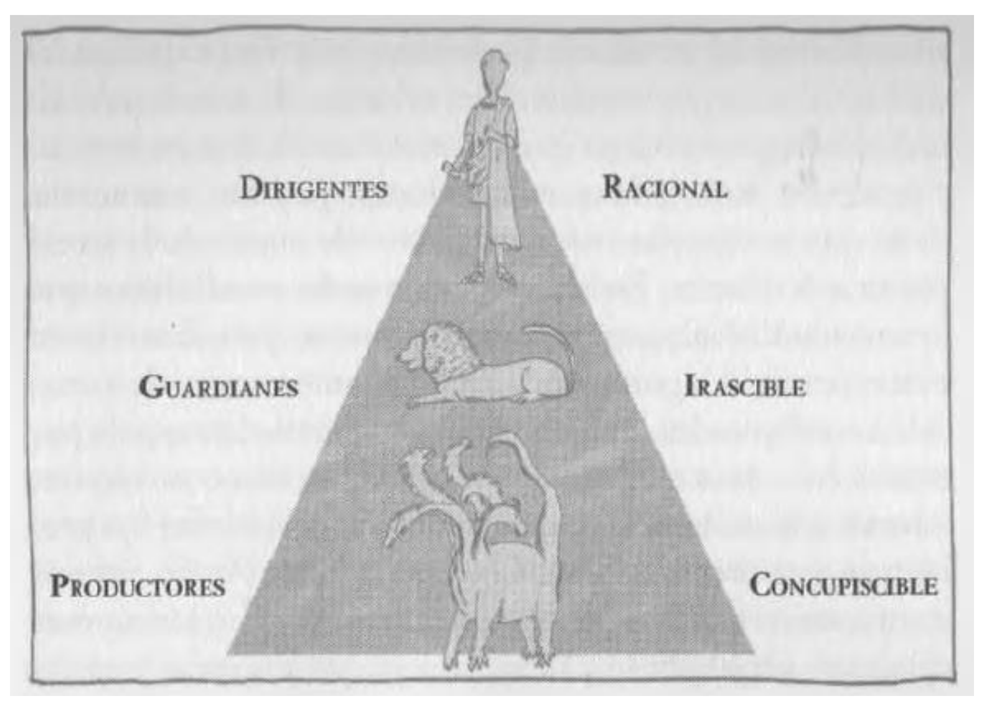
Existe ya desde la Antigüedad la tendencia a atribuir simpatías oligárquicas a Sócrates, y a ver detrás del juicio una venganza de los demócratas tras la represión de los Treinta Tiranos. Ciertamente, los diálogos socráticos están salpicados de comentarios favorables a Esparta, espejo en el que se miraban los oligarcas, así como de críticas muy directas a destacados líderes del bando demócrata, como Pericles. Sócrates repite a menudo que el gobierno de la mayoría no es más que el gobierno de la ignorancia. Por otro lado, los nombres de las personas con las que se relaciona en estos diálogos pertenecen en muchos casos a las familias más aristocráticas de la sociedad ateniense; dos de esos nombres, Critias y Cármides, corresponden de hecho a miembros muy destacados de los Treinta Tiranos. En el ambiente cargado de

resentimientos de la Atenas recién derrotada por Esparta y víctima de la represión oligárquica, amistades como estas podían resultar peligrosas. En previsión precisamente de que la ciudad pudiera entrar en una espiral de represalias y venganzas, a la caída del régimen de los Treinta Tiranos se decretó una amnistía política general. El hecho de que Melero formulara sus cargos contra Sócrates en el terreno de la impiedad —ya hemos visto hasta qué punto estos cargos resultaban vagos y heterodoxos— podría haber sido solo un modo de rodear este impedimento. De ser así, el destino que Sócrates preveía para sí desde largo tiempo atrás se habría consumado no solo a pesar de sus esfuerzos por evitar todo trato con la poHtica, sino de la orden terminante de la propia autoridad política de que nadie actuara contra él.

De acuerdo con el planteamiento de Sócrates, la colectividad constituye un sujeto demasiado precario como para resultar controlable a nivel racional, y por tanto también a nivel moral. Simplemente, es mucho más incompetente que el individuo tanto para dominarse a sí misma como para dejarse guiar por el sabio. Sócrates no tiene ninguna propuesta específica para resolver este problema, más allá de retrasar en lo posible el desenlace trágico que augura, tanto para el sabio como para la propia colectividad. Precisamente para cubrir esta laguna aparente en la filosofía de su maestro introduce Platón algunas de sus innovaciones más substanciales, hasta el punto de que algunos intérpretes señalan esta cuestión como el motivo de la ruptura definitiva entre ambos. Si en algún diálogo puede reconocerse esta tensión entre Sócrates y Platón es la República. Muchos intérpretes creen reconocer en el primer libro del diálogo al viejo Sócrates que ha estado hablando en los diálogos precedentes, mientras que a partir del segundo este ya no sería más que un portavoz o una máscara literaria del propio Platón. Así, el primer libro gira en torno a la justicia como virtud del individuo, examina el tema de forma elénctica y concluye, como es habitual, en aporía. A partir del segundo, el asunto se traslada a la justicia en el conjunto de la sociedad, y el examen recurre a técnicas argumentativas mucho más constructivas. Las conclusiones alcanzadas —pues aparentemente sí se alcanzan conclusiones en esta parte del diálogo— constituyen la primera teoría política propiamente dicha de la historia.

En la *República*, Platón trata de dar respuesta por primera vez a los problemas derivados del propio carácter plural de una colectividad. Por lo que respecta a su tendencia a la división interna, su respuesta pasa por establecer divisiones basadas no en circunstancias puntuales sino en la naturaleza de las personas. Dada la peligrosidad propia de la colectividad, la primera de estas divisiones es la clase de los guardianes, encargados de protegerla de otras sociedades y también, por supuesto, de sí misma. Por encima de la clase de los guardianes se encuentra la clase de los dirigentes; por debajo, la de los

productores. Esta estructura se corresponde con una división tripartita análoga en el alma de cada persona, que incluiría una parte racional, una parte irascible y una parte concupiscible. En la República, estas partes se describen muy literariamente como un hombre, un león y un «monstruo de muchas y varias cabezas, las unas de animales domésticos, las otras de bestias feroces, y que [puede] producir todas estas cabezas y mudarlas a su arbitrio». La pertenencia a cada una de estas clases dependerá de la parte del alma que domine en cada cual, por efecto tanto de su propia tendencia como de la educación que la sociedad le proporciona. De este modo, el examen que Sócrates prescribía para todos quedará limitado en la república ideal que propone ahora Platón a los destinados al gobierno. La educación cJe las clases inferiores recurrirá estrategias retóricas específicas para cada una de ellas, incluida la invención de mitos y formas aún más abiertas de engaño. Esta estructura social es descrita con todo género de detalles, entre los que se incluyen las sanciones previstas para quienes la desafíen, entre ellas la pena de muerte. Es frecuente observar que Platón en su madurez podría haber visto con mejores ojos la ejecución de Sócrates.



En la ciudad Ideal que proyecta Platón en la República, las diferentes clases en las que se dividen los ciudadanos (a la izquierda) corresponden a las distintas partes del alma de la persona (a la derecha).

Todavía hoy se debate entre los especialistas el estatus que debe asignarse a esta división tripartita del alma y de la sociedad, y en qué medida debe identificarse al hombre genuino con todas o solo con algunas de estas partes y clases. Existe una percepción muy extendida de que esta teoría da una imagen más rica de la motivación de las personas que la socrática, además de una teoría política mucho más realista. Es discutible, no obstante, que el Sócrates de los primeros diálogos de Platón no pudiera admitir una

complejidad como esta o incluso mayor en las almas tal como La ética como examen de uno mismo se muestran en su estado presente, y por tanto una variedad igual o mayor también de «clases» de atenienses. Es indudable sin embargo que Sócrates no dedicó un minuto a especular acerca de estas cuestiones, y menos aún acerca de lo que puede considerarse la clave de vuelta de la teoría política de Platón. En efecto, aun cuando se admitiera que la sociedad ideal que tan detalladamente proyecta Platón corresponde a alguna verdad importante acerca de cómo están configuradas las personas y las sociedades, queda por establecer cómo se llega a esta verdad, y cómo se impone además a la sociedad en su conjunto; precisamente los problemas que atenazan el enfoque socrático. Platón resume su propuesta en unas palabras que se han vuelto justamente célebres: «No habrá [...] disminución de los males que desoían los Estados, ni siquiera de los que afectan al género humano, a menos que los filósofos sean reyes de los Esta¬ dos, o que los que ahora se dicen reyes y soberanos pasen a ser verdaderos y serios filósofos».

La solución de Platón al problema político de Sócrates consiste en último término en poner al filósofo en el gobierno desde el principio. Por supuesto, esta propuesta solo es viable en la medida en que haya puesto la verdad previamente en el filósofo, por donde la teoría del filósofo rey va de la mano de la teoría de las ideas innatas. En definitiva, se trata de un cambio de enfoque: Sócrates veía la racionalidad como algo que debía ganarse en el futuro, mientras que Platón se esfuerza por convencemos de que está ya allí desde el principio. No obstante. Platón es el primero en reconocer que esta verdad conocida desde un origen debe volver a recordarse —y, por tanto, aprenderse— como si de hecho no se conociera; del mismo modo, el surgimiento de un filósofo en la comunidad, así como su ascenso al poder, son hechos esencialmente inexplicables también para Platón, fruto de lo que llama la «providencia divina». La explicación es perfectamente equiparable a las intervenciones del daimonion de Sócrates, aunque con una diferencia: por más que Sócrates admitiera la eficacia de las intervenciones divinas, como de cualquier otro evento imprevisible, en ningún caso formaban parte de sus explicaciones. Y ciertamente parece mejor explicación sostener que la existencia y ascenso al poder de un filósofo rey solo puede garantizarse en una sociedad ya integrada por filósofos, como resultado de un examen cruzado del mayor número posible de sus miembros, durante el mayor tiempo posible. Por otro lado, también podría decirse que en tal caso no haría falta que nadie gobernara realmente a otro, pues cada cual se gobernaría en último término a sí mismo. La política, sencillamente, no parece tener ningún lugar en el mundo de las mejores reflexiones posibles, que es el único que interesa a Sócrates.

De nuevo, el problema del enfoque socrático es su aparente irrelevancia para la vida de cualquier persona o sociedad concreta y real. Tal como se ha señalado, la evolución de Platón a partir de las enseñanzas de Sócrates puede leerse como un intento de dar respuesta a las inquietudes de estas

personas y estas sociedades, o, si se quiere, como un cambio del humor optimista de Sócrates, que le llevaba a pensar únicamente en la mejor reflexión posible en cada caso, al humor más pesimista de Platón, que se preocupa por garantizar al menos un pedazo de esta idealidad para las personas y las sociedades presentes. En esta línea, se ha apuntado que las teorías del Platón maduro no tienen por qué verse como una ruptura con Sócrates sino como un desarrollo perfectamente compatible, en la medida en que se ocupan de asuntos por los que este sencillamente no manifestó ningún interés. Otra cuestión es si en este intentó de asegurar algo de la verdad y la virtud ideales para el hombre concreto y actual no se malogra el espíritu del proyecto socrático, y se enredan las explicaciones en la misma irracionalidad e injusticia que se querían evitar. En esta línea va, de hecho, la crítica que dirigió el filósofo contemporáneo Karl Popper a Platón.

En opinión de Popper, Platón traicionó de forma muy fundamental el legado político de Sócrates, cuya práctica de examen crítico y al margen del poder estaba en sintonía con el espíritu de la democracia ateniense, aun cuando sus reflexiones no entraran nunca en el terreno propiamente político y se quedaran en el «aspecto humano del problema político». La teoría platónica, en cambio, se desentendió por completo de la cuestión de cómo debe controlarse a quien manda, para centrarse en cómo acercarse a la perfección de la sociedad. En este sentido, Popper no duda en situar a Platón en el origen de todos los totalitarismos. Es improbable, no obstante, que Sócrates hubiera visto con mejores ojos una reflexión política centrada en el diseño de mecanismos e instituciones dirigidos a garantizar el control de unos por otros. Para Sócrates, un sistema así se basaría en suponer que si todos se controlan unos a otros no es preciso confiar en que nadie se controle a sí mismo. Y esta suposición le habría parecido sin duda tan insostenible como a su discípulo Platón: para ambos está muy claro que no puede haber otro gobernante que el sabio, y que el único control realmente efectivo al que puede estar sometido es su propia sabiduría. En la perspectiva de Sócrates, no obstante, no había otro camino hacia esta sabiduría y esta virtud que cada persona tomada en su individualidad, y la sociedad no podía aportar ningún atajo ni ninguna garantía en este sentido, ya fuera en el modelo popperiano o en el platónico.

El resumen que ofrece Sócrates de su filosofía en su discurso de la Apología es que no hay otro camino hacia el saber o la virtud que el hombre. A la vista de todo lo que se ha dicho hasta aquí, no parece un mal resumen. De hecho, el hombre individual era la gran novedad del período histórico que le tocó vivir a Sócrates, en un contexto de cambios de gran calado en las sociedades de su entorno que tenían el efecto de erosionar sus estructuras tradicionales y dotar de una autonomía y una movilidad sin precedentes a sus individuos. Sócrates sitúa a estos individuos en el centro de su reflexión y les ofrece una forma de

concebirse y gobernarse a sí mismos que les permite orientarse en el nuevo entorno. La nueva autonomía que se obtiene así tiene sin duda su precio:

> Yo os aseguro, hombres que me habéis condenado, que inmediatamente después de mi muerte os va a venir un castigo mucho más duro, por Zeus, que el de mi condena a muerte. En efecto, ahora habéis hecho esto creyendo que os ibais a librar de dar cuenta de vuestro modo de vida, pero, como digo, os va salir muy al contrario. Van a ser más los que os pidan cuentas, esos a los que yo ahora contenía sin que vosotros lo percibierais. Serán más intransigentes, por cuanto son más jóvenes, y vosotros os irritaréis más. Pues si pensáis que matando a la gente vais a impedir que se os reproche que no vivís rectamente, no pensáis bien. Este medio de evitarlo ni es muy eficaz, ni es honrado. El más honrado y el más sencillo no es reprimir a los demás, sino prepararse para ser lo mejor posible.



La muerte de Sócrates, pintura de 1787 del artista neoclásico francés Jacques-Louis David. Las palabras de Sócrates bien podrían ser las que cierran su discurso en la Apología: «Es preciso que también vosotros (...] estéis llenos de esperanza con respecto a la muerte y tengáis en el ánimo esta sola verdad, que no existe mal alguno para el hombre bueno, ni cuando vive ni después de muerto, y que los dioses no se desentienden de sus dificultades. Tampoco lo que ahora me ha sucedido ha sido por casualidad, sino que tengo la evidencia de que ya era mejor para mí morir y librarme de trabajos».

En este pasaje, los sustitutos más jóvenes de los que habla Sócrates son probablemente sus discípulos, pero no llevaríamos muy lejos el argumento si dijéramos que también podrían ser los propios atenienses que lo están condenando. En efecto, estos no tendrán más remedio que retomar sobre sí mismos el trabajo de Sócrates. La lección socrática básica es que una sociedad de individuos autónomos exige una forma de vivir mucho más deliberada por parte de todos y cada uno de estos individuos. Sócrates traduce esta mayor deliberación en la necesidad de vivir con arreglo a un método que es también una ética. Esta era la misión y también el castigo que dejaba Sócrates a sus condenadores atenienses. Y, por supuesto, también a todos nosotros después.

Glosario

Autodominio {enkrateia)-. término gri^o derivado por tres discípulos de Sócrates: Isócrates, Jenofonte y Platón, a partir del adjetivo enkratés^ que se refiere al poder sobre otra persona u objeto, para convertirlo en poder o control sobre uno mismo. En particular, se refiere a la capacidad de resistir a deseos e impulsos de diversa índole, por ejemplo sexuales. Se trata de una de las cualidades básicas de Sócrates, que Jenofonte convierte en el «fundamento de todas las virtudes». Véase Incontinencia, Autarquía.

Autarquía {autarkeid)'- autosuficiencia, capacidad de satisfacer las propias necesidades sin depender de otros, así como de gobernarse a uno mismo sin ceder a influencias ajenas. Se trata de otra de las cualidades básicas que la tradición atribuye a Sócrates, y el fin perseguido por la virtud del autodominio. La reflexión ética a partir de Sócrates convierte la autonomía en uno de los elementos centrales de la felicidad. Véase Autodominio, Felicidad.

Aporla: literalmente, «camino sin salida». En lógica se usa para referirse a una dificultad lógica insuperable.

Bien (*agathón*)', la noción resulta inicialmente inseparable de las cualidades físicas y morales que se atribuyen al héroe homérico como el valor, la fuerza, la habilidad o la inteligencia, consideradas en bloque y de forma en buena medida inseparable, incluido el éxito en su empleo. A medida que las estructuras sociales propias del mundo homérico van cediendo, el término va asumiendo el significado valorativo abstracto que nosotros le atribuimos.

Convención (nomos): la noción abraza desde la ley formal hasta la costumbre informal, y a partir del siglo v a.C. gana fuerza su concepción como aquello que es fruto de la arbitrariedad del hombre, en contraposición a la naturaleza. Arquelao es el primero en relacionar la justicia con la convención y no con la naturaleza, una opinión que se generalizó entre los sofistas. Sócrates apunta hacia la superación de la dicotomía al buscar la unidad de la naturaleza detrás de la variedad de la convención. Véase Justicia, Naturaleza.

Justicia (*díké*): originalmente el término iba asociado al comportamiento habitual de acuerdo con la naturaleza o la sociedad. La reflexión crítica que plantea Sócrates para hallar la definición universal del fin de estos comportamientos abre la puerta a la concepción normativa —es decir, relativa a cómo deben ser las cosas, y no a cómo son— que le asignamos hoy.

Felicidad (*eudaimonia*): el bien último para el hombre, es decir, aquello que es querido por sí mismo y no como medio para nada más. Para Sócrates, el bien último es el saber. Véase Bien.

Incontinencia (*akrasia*): según Aristóteles, falta de dominio sobre uno mismo y tendencia a ceder a los deseos y los placeres, en especial los de orden sexual. Aristóteles le dedica un libro de su Ética nicomáquea, y la convierte en la principal objeción al intelectualismo moral socrático.

Mayéutica: término tradicionalmente empleado para referirse al método socrático. El concepto remite a la noción de «dar a luz» e incide en el hecho de que el método prevé que el propio interrogado llegue a la verdad por sí mismo a través del contraste de sus propias opiniones con las de otros, y no por una enseñanza positiva recibida desde el exterior.

Método {*methodos*): palabra formada por el prefijo met- («más allá») y -odos (camino), por lo que significa literalmente «camino hacia». En el lenguaje corriente de la época se usaba para describir la actividad de los médicos o los retóricos en el sentido genérico de «sucesión de actos tendentes a un fin».

Naturaleza (*physis*): el término se refiere originalmente tanto al conjunto de lo que hay como a los rasgos propios y específicos de ciertas clases de seres y objetos. La noción va asociada de forma estrecha al movimiento, el crecimiento y a la necesidad, todos ellos intrínsecos e independientes de influencias externas.

Virtud {*areté*): el término alude originalmente a la excelencia de alguien de acuerdo con su naturaleza. En este sentido, puede aplicarse a toda clase de hombres (o mujeres) en relación con las actividades más diversas, e incluso a objetos inanimados como un navío. De hecho, la amplitud de la aplicación del concepto en la Grecia antigua vuelve difícil dar una definición precisa. La reflexión ética a partir de Sócrates va acercando el significado de la palabra al sentido moral de su equivalente moderno «virtud».

Lecturas recomendadas

Aguila, R., Sócrates furioso: el pensador y la ciudad, Barcelona, Anagrama, 2004.
Abordaje reciente y atractivo del tema clásico de la relación entre Sócrates y su ciudad.

Alegre, A., La sofística y Sócrates: ascenso y caída de la polis, Barcelona, Montesinos, 1986.
Una aproximación a Sócrates en el contexto de la polis, escrita por uno de los principales especialistas españoles actuales en filosofía antigua.

Bilbeny, N., Sócrates: el saber como ética, Barcelona, Península, 1998.
Una amena aproximación a Sócrates desde la perspectiva de su ética.

Dorion, L-A., Sócrates, Barcelona, Davinci Continental, 2009.
Breve presentación de la figura socrática, a cargo de uno de los especialistas más reputados a nivel internacional.

FestugiEre, A. J., Sócrates, Salamanca, San Esteban, 2006.
Una introducción clásica al pensamiento de Sócrates que conserva toda su vigencia.

Góme2-Lobo, A., La ética de Sócrates, Barcelona, Andrés Bello, 1999.
Una discusión personal e interesante de la ética socrática.

Guthrie, W. K. C., Historia de la filosofía griega, volumen III, Barcelona, RBA, 2010.
Una referencia internacional incuestionable en filosofía antigua.

Hadot, Pv Elogio de Sócrates^ Barcelona, Paidós, 2008.
Una breve conferencia que incide sobre algunos de los rostros más heterodoxos de Sócrates.

Kierkegaard, S., Escritos 1. Incluye la tesis doctoral de Kierkegaard, titulada «El concepto de ironía (con especial relación a Sócrates)», defendida en Copenhague en 1841, una visión imprescindible de Sócrates como ironista.

Luri, G., El proceso de Sócrates: Sócrates y la transposición del socratismo. By Barcelona, Trotta, 1998.
Una reivindicación del interés de Sócrates para la filosofía actual.

Ludó, E., El origen del diálogo y de la ética. Madrid, Credos, 2011.
Una aproximación personal a los diálogos socráticos, nada interesada en distinguir entre Sócrates y Platón, por uno de los principales especialistas españoles en filosofía griega.

Nehamas, a., El arte de vivir: reflexiones socráticas de Platón a Foucault. Valencia, Pre-textos, 2005.
El autor sitúa a Sócrates dentro de una tradición que se extiende hasta nuestros días, centrada en la ética como cuidado de sí.

Nietzsche, F. W., El nacimiento de la tragedia. Barcelona, RBA, 2014.
Un ataque directo a Sócrates que ha marcado a todos cuantos han hablado después de él.

Strathern, P., Sócrates en 90 minutos Madrid, Siglo XXI, 1999.
Una brevísima introducción a Sócrates, desde una perspectiva interesante y crítica.

Strauss, L, ha ciudad y el hombre. Buenos Aires, Katz, 2006.
Strauss es una de las referencias imprescindibles para la interpretación de Sócrates, desde una perspectiva original y polémica.

Tovar, a. Vida de Sócrates. Madrid, Alianza, 1984.
Un estudio muy completo y personal sobre la vida y la obra de Sócrates.

Sócrates no escribió nada, ni fundó ninguna escuela, ni desarrolló teorías concretas. Sin embargo, su figura, una de las más influyentes de la historia del pensamiento, se ha convertido en símbolo del pensador crítico que desafió las ideas de su tiempo. El «método socrático», a él debido, parte del reconocimiento de la propia ignorancia para, a través del diálogo y la contradicción, conducir al interlocutor hacia la verdad. Armado con él, aguijoneó las conciencias de sus conciudadanos de la Atenas del siglo V a.C., entre ellos al joven Platón, que le hizo protagonista de sus escritos y le erigió en el primer mártir de la filosofía.

APRENDER A PENSAR